В. С. Глаголев

РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ: ИДЕЙНЫЕ ТУПИКИ





КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



В. С. Глаголев

РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРОЛОГИЯ: ИДЕЙНЫЕ ТУПИКИ



Москва «Мысль»
1985

ББК 86.1
Г52

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты:
доктор философских наук профессор *Э. А. Баллер*;
доктор философских наук профессор *Б. Т. Григорьян*

Г $\frac{0400000000-028}{004(01)-85}$ 62-85

Введение

Религиозные представления и теологические концепции о роли и месте культуры в воспитании веры в сверхъестественное начало, об участии культуры в укреплении религиозных чувств верующих и приверженности их к религиозному культу занимают заметные и все более расширяющиеся позиции в буржуазной идеологии нашего столетия. Покончив с атеистическими воззрениями, восходящими к традициям Просвещения, к теоретическому обоснованию наиболее последовательной из буржуазных революций — французской революции 1789—1794 гг., социальная философия буржуазного общества проделала противоречивую по форме и вполне закономерную по сути эволюцию. В ней отчетливо прослеживается переход от позитивистских теорий общественной жизни к религиозно-идеалистическим, а нередко — к откровенно клерикальным трактовкам содержания, движущих сил и исторического смысла социальных процессов. Тенденции к взаимовлиянию философско-идеалистических и откровенно теологических воззрений проявляются и в обсуждении вопросов культуры, т. е. в сфере буржуазной культурологии. При этом в религиозной идеологии наблюдается все более широкое заимствование положений и доводов философско-социологического характера как церковными, так и светскими теологами. Наряду с этим происходит все более широкое проникновение элементов и целых структур богословского характера в концепции культуры, традиции которых восходят к внерелигиозным течениям буржуазной социальной философии.

В условиях углубляющегося кризиса капиталистического общества религия привлекает буржуазных идеологов своим влиянием на массовое сознание, сохраняю-

щимся, несмотря на процессы секуляризации. На протяжении тысячелетий своего существования религиозная идеология в фантастической форме отображала многие идейные и нравственные искания человечества. Кроме того, использованию религиозных тем и стереотипов в современной буржуазной идеологии способствует и то обстоятельство, что религиозные формы «объяснения» мира ощутимо присутствовали во всех культурах прошлого. Исключения составляют течения, связанные с атеистической традицией французской революции, влиянием атеистического наследия Л. Фейербаха, философско-социологическими воззрениями русских революционных демократов. Наконец, следует иметь в виду, что даже позитивистский склад буржуазного мышления органически включал сциентистско-технократические утопии, выполнявшие социально-сублимационные функции. Кризис сциентизма в буржуазной идеологии лишь обострил потребность в утопических моделях общественной жизни.

Невиданная острота классовой борьбы в сфере идеологии — характерная черта мирового общественного процесса наших дней. Документы XXVI съезда КПСС констатировали: «Фактом является и заметное обострение идеологической борьбы. Для Запада она не сводится к противоборству идей. Он пускает в ход целую систему средств, рассчитанных на подрыв социалистического мира, его разрыхление» (1). В материалах июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС подчеркивалось, что «во всей воспитательной и пропагандистской работе следует постоянно учитывать особенность переживаемого человечеством исторического периода. А он отмечен небывалым за весь послевоенный период по своей интенсивности и остроте противоборством двух полярно противоположных мировоззрений, двух политических курсов — социализма и империализма. Идет борьба за умы и сердца миллиардов людей на планете. И будущее человечества зависит в немалой степени от исхода этой идеологической борьбы» (2).

Расширение и углубление влияния научной идеологии, базирующейся на принципах марксизма-ленинизма, рост международного авторитета Советского Союза и других стран социалистического содружества не только в сфере политики, но и в области культурно-художественных достижений осуществляются на фоне обострения кризиса буржуазной социальнс-исторической и философско-

культурологической мысли. В этих условиях религиозно-идеалистические и теологические построения пытаются восполнить пробелы традиционной аргументации буржуазной идеалистической социологии. Религиозные организации претендуют руководить культурой или по крайней мере активнее влиять на ее процессы. С одной стороны, это отвечает исторической традиции, связанной с религией, а с другой стороны, является ответом на размах секуляризационных процессов в странах развитого капитализма.

Религия сочетает в себе, как известно, идейное и эмоционально-психологическое воздействие. Оно рассчитано, как правило, на широкие слои населения. Западные пропагандистские организации учитывают, что в Советском Союзе и в братских странах социалистического содружества под влиянием религии еще находится немалая часть населения. «Многочисленные идеологические центры империализма, — отмечалось на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС, — стремятся не только поддерживать, но и насаждать религиозность, придать ей антисоветскую, националистическую направленность» (3). Следует также иметь в виду, что возрастающее влияние народных масс на мировую политику включает расширение социально-политической активности также и религиозной части народных масс. А это для религиозных организаций одна из возможностей пропаганды разнообразных вариантов теологических трактовок культуры.

Идеалистические культурологические построения сказываются на тенденциях эволюции религиозной идеологии как в развитых капиталистических странах, так и в ряде развивающихся государств. Факты свидетельствуют об активизации пропаганды вопросов культуры с религиозно-идеалистических позиций, что проявилось и в работе XVII Всемирного философского конгресса, состоявшегося в Монреале (Канада) в августе 1983 г. и посвященного проблеме «Философия и культура». На заседаниях 35 секций, 55 «круглых столов» различных ассоциаций, на многочисленных ежедневных обсуждениях выступали, например, представители Общества христианских философов и Международного союза католических обществ, Международного общества изучения неоплатонизма. Секция средневековой философии обсуждала, в частности, и теологические вопросы. Наряду с этим западные философы представили сообщения, по-

священные отношению к культуре Плотина, Г. Марселя, Тейяра де Шардена, теме веры у Л. Витгенштейна и С. Кьеркегора, учению о боге Филона Александрийского и образу Христа у Ф. Гёльдерлина. Не было недостатка в попытках обоснования религии посредством идеалистической трактовки природы и духовного мира человека. Предпринимались усилия апологетически обосновать вклад религии в изменение культуры (4).

Представители научно-атеистического мировоззрения из СССР и братских стран социалистического содружества, а также представители марксистской мысли, живущие в капиталистических странах и развивающихся государствах, активно выступали на конгрессе с позиций, защищающих диалектико-материалистическое понимание культурно-исторического процесса. Они правомерно подчеркнули, что попытки современного «симбиоза» внерелигиозных идеалистических и религиозных идейных тенденций связаны с дискредитацией претензий позитивистских течений современной буржуазной социологии на «научность».

В свою очередь модернизированная теология, вступая в идейные союзы со светскими религиозно-идеалистическими культурологическими построениями, пытается сохранить влияние как на широкие круги верующих, так и на слои населения, отличающиеся мировоззренческой неустойчивостью.

Наблюдающийся на Западе процесс «полураспада» религии, ее «обмирщения», т. е. разложения традиционных форм проявления религиозности, ведет к своеобразным иллюзорным образованиям в общественном сознании. С одной стороны, бытовая религиозность утрачивает многие связи с ортодоксальной конфессиональной идеологией. С другой стороны, церкви, ранее кичившиеся «идейной чистотой» доктрины, осваивают новые идеи, сложившиеся на чуждой им исторической почве. Эти тенденции характерны для идеологии и культа протестантизма, а также католицизма и православия. Вместе с тем западные религиозные трактовки культуры в свою очередь учитывают положения, сложившиеся в религиозной философии России конца XIX — начала XX в., которая испытала влияние западноевропейских идеалистических течений, в том числе и в социологии. Так, уже религиозная концепция культуры, выдвинутая В. С. Соловьевым и обращенная против позитивистской интер-

претации общественной жизни, знаменует тот разрыв с традициями апологии сциентизма, индустриализма, который получил свое дальнейшее развитие в антирационалистических построениях буржуазной философии XX в. (5).

В религиозной культурологии получили своеобразную интерпретацию как ницшеанские, так и бергсоновские трактовки содержания и смысла творчества. Влияние этих трактовок прослеживается в русле «богостроительства», «нового религиозного сознания» и «богоискательства» — претенциозных концепций религиозно-идеалистической мысли России первого десятилетия XX в. Отражая кризисное состояние буржуазных взглядов на культуру в условиях активизации демократического (и особенно пролетарского) революционного движения, реакционное влияние этих воззрений выходит за рамки специфики России накануне и после поражения буржуазно-демократической революции 1905—1907 гг.

Утрата даже видимости исторической перспективы для буржуазии и ее идеологии способствовала синтезу идей «неохристианства» с концепциями «культурно-исторических типов» и циклического развития, представленных в социальной философии Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, а позднее — А. Тойнби и П. А. Сорокина. Сторонники обновления христианской идеологии пытаются сочетать социальный пессимизм О. Шпенглера с религиозной утопией возвращения к «новому средневековью», использовать элементы научно-исторического плана А. Тойнби, социологическую схематику П. Сорокина для обоснования христианской культурологии и в конечном счете модернизации религиозной идеологии в целом. В этих условиях активно используются экзистенциалистские и персоналистские концепции, получившие широкое распространение в западной культурологии XX в.

Антимарксистская направленность трактовок культуры Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, такие черты их воззрений, как теологизация культурно-исторического процесса, иррационализм, искусственное конструирование культурных традиций, извращение действительной истории идейной борьбы в России дооктябрьского периода сочетаются с попытками вырвать религиозную культурологию из обусловившего ее исторического, социального и идейного контекста.

Идеи «неохристианства», разработанные его представителями в дооктябрьский период, были активно использованы в условиях идейной борьбы в первые годы Советской власти и содействовали формированию многих положений идеологии современного антикоммунизма. В широком спектре таких вопросов, как движущие силы исторического процесса, природа и характер культурных ценностей, мотивация творческих тенденций в культуре, соотношение национального и вненационального в культурном процессе, религиозная культурология, представленная русской эмиграцией, оказали влияние на направление и характер славистских и «советологических» изысканий. Наряду с прямым воздействием идеологов русского «неохристианства» они в значительной мере предопределяют извращенные представления о революционно-демократическом и марксистско-ленинском этапах развития теории культуры, о практике культурного строительства в СССР.

Исключительная острота социально-классовых противоречий в России конца XIX — начала XX в. и вытекавшие отсюда непрерывная смена и корректировка немарксистских идейных тенденций, включая и религиозно-идеалистические интерпретации культурно-исторического процесса, — все это обеспечило религиозной культурологии России положение «генератора» реакционных идей, получивших в дальнейшем признание западных теоретиков социальной философии.

Необходимо отметить, что распространение буржуазной пропагандой на Западе модернизированных разновидностей религии сказывается на взаимопроникновении религиозных трактовок культуры через «границы» христианских конфессий, еще недавно считавшихся неприкосновенными среди православных, католических и протестантских богословов. Иллюзия построения «религиозной культуры», распространенная среди богословов христианских конфессий, является формой идейной борьбы с секуляризацией и ростом атеистических настроений. Определенную роль здесь играют и глобальные схемы культуры, разрабатываемые в рамках движения за объединение церквей — нынешнего экуменизма.

Современная западная религиозно-идеалистическая культурология выполняет по отношению к социальным условиям буржуазного общества преимущественно апологетическую и, что особенно важно подчеркнуть, дезо-

риентирующую идеологическую функцию. Вместе с тем в ее русле находят проявления и попытки некоторых представителей религиозно настроенной интеллигенции смягчить средствами проповеди евангельской морали жестокость буржуазной социальной реальности и сохранить одновременно веру в возможность культурного прогресса человечества на основе поступательного развития техники и науки. Идеи абстрактного гуманизма, содержащиеся в подобных утопиях, — это в конечном счете элемент модернизации буржуазной религиозной культурологии. Они не могут не дезориентировать общественное сознание, уводя его от путей революционного преобразования капиталистического общества.

В современной марксистской литературе сложились и активно применяются научные принципы анализа религиозных культурологических построений. Накануне открытия XVII Всемирного философского конгресса «Философия и культура» (Монреаль, 1983) в нашей печати было подчеркнуто, что «гуманистическая культура — всегда есть приглашение к сотворчеству, соавторству, всегда есть стремление к продлению, воплощению себя в другом. Ее канонизирование, догматизация, превращение в самодовлеющую, замкнутую в себе застывшую форму решительно противоречат самому ее содержанию, которое должно не исчезать, не уничтожаться в ходе истории, а, напротив, усугубляться, приобретая новые смыслы, реализуясь в деятельности человека» (6).

Это положение удачно, на наш взгляд, выражает существо отношения научного атеизма к тем явлениям и процессам духовной жизни общества, которые имели в прошлом (и частично сохранили в настоящем) исторические связи с религией. Данный подход получил свое развитие в ряде советских исследований, посвященных взаимодействию религии и культуры, культуры и атеизма, а также в критике методологического содержания религиозно-идеалистических концепций культуры, приемов и средств пропаганды религиозной идеологии на основе культурологической проблематики. Духовно-практический характер религиозного сознания предполагает (при анализе его с позиций научного атеизма) выявление не только объективной основы идейных источников и непреодолимых противоречий религиозно-идеалистических представлений о культуре, ее назначении и перспективах. Не менее важно проследить попытки реализации этих

представлений в культовой деятельности и пропагандистской практике современных религиозных организаций, раскрыть цель построений «теологии культуры».

Советские исследователи проделали в последние годы большую работу, связанную с критическим анализом религиозных представлений о культуре и утверждением научно-атеистического понимания культурно-исторического процесса. Труды В. И. Гараджи, В. А. Зоца, М. П. Мчедлова, М. П. Новикова, Д. М. Угриновича и др. являются важным звеном в совершенствовании марксистской аргументации по одному из ключевых направлений идейной борьбы наших дней в культурологии.

Вместе с тем определенная эволюция религиозно-идеалистических концепций культуры, продолжающаяся и поныне, заметное проявление в них тенденций и акцентов, ранее не подвергавшихся еще развернутому анализу с марксистских позиций, обусловливает потребность в научно-атеистической критике «модных» на Западе религиозно-культурологических построений. Это предполагает изучение ряда относительно новых религиозных источников и документов. Актуальной остается и задача раскрытия зависимости многих положений, содержащихся в этой литературе, от концептуальных схем буржуазной идеалистической философии и социологии культуры (подчас светских, и даже нерелигиозных по своей форме).

Попытка систематизации научно-атеистической критики религиозной культурологии на материалах современной религиозно-идеалистической и клерикальной (по преимуществу католической и протестантской) литературы составляет задачу данной монографии. Ее замысел и основные идеи сложились в процессе преподавания курса «Основы марксистского религиоведения и атеизма» студентам Московского государственного ордена Трудового Красного Знамени института международных отношений МИД СССР.

Автор считает своим долгом выразить признательность внимательной аудитории, а также благодарность коллегам по кафедре философии института, чья товарищеская помощь и требовательность помогали ему на всех этапах работы над монографией.

Глава I

Идейные истоки и социальная основа религиозных концепций культуры

Философский идеализм и методологические основы религиозной культурологии

Читатель, впервые обратившийся к современной западной религиозной литературе, скоро начинает себя чувствовать пловцом, подхваченным потоком. С каждым годом, каждым месяцем все больше книг, журналов, статей. Разнообразие авторов по национальной принадлежности — американцы, англичане, французы, западные немцы, итальянцы, испанцы, португальцы. Выходцы из Южной и Юго-Восточной Азии, Африки. Защитники католицизма, протестантизма, православия, ислама, буддизма, иудаизма. Проповедники религиозного синкретизма и адепты чистоты вероисповедания. Священнослужители всех рангов, светские богословы и начинающие религиозные журналисты. Члены монашеских орденов, одиночки-богоискатели.

В поднимающейся книжной волне — многотомные энциклопедические издания, объединившие большие авторские коллективы, пухлые монографические трактаты и тощие брошюрки. Широкий диапазон тональности — от солидного академизма, подкрепляющего каждое положение сносками, восходящими к ветхозаветному Адаму, до говорливости малоуспешливого коммивояжера. Публикации с художественными и фотографическими иллюстрациями, со схемами и диаграммами. С объявлениями о вышедшей, выходящей или запланированной к выходу литературе аналогичного содержания. Огромные библиографические списки, мелькание имен и названий. Заметно растут и тиражи. Создается впечатление, что каждая новая книжная волна религиозной литературы больше не только по объему, но и разнообразнее по содержанию.

Существует ли у нее основная, так сказать, сквозная тема? Или же приливы этой литературы всецело подчинены разнообразию авторских пристрастий? Или отражают лишь текущие коллизии, создаваемые несовпадением авторских позиций в дискуссиях, возникающих на основе попыток идейно размежеваться или выработать общую точку зрения?

Даже поверхностному наблюдателю нетрудно заметить общую черту, отличающую всю без исключения религиозную литературу наших дней на Западе, — активное неприятие философского материализма. Чудес не бывает даже в религиозной литературе (хотя значительная часть ее специализирована как раз на этом предмете — «чуде»).

Несовместимость философского материализма с религией — та самая теоретическая пропасть, преодолеть которую не способен даже самый изощренный богословский ум, даже самый умудренный коллектив религиозных философов. Правда, религиозной литературе не откажешь в разнообразии способов такого неприятия от задорной полемики (где то и дело попадаются фальсифицированные аргументы) до обвинений философского материализма в устарелости. Замалчивание атеистической аргументации философского материализма и изложение собственных религиозных позиций (будто бы они и есть единственно возможные) — это другой типичный способ неприятия научного материализма.

В современной религиозной литературе Запада заметно повышается интерес к экологическим, материально-техническим, социально-политическим, социально-правовым, а также научным факторам общественного развития, сохраняется традиционно высокая оценка значения религиозной жизни личности, религиозной морали и философии. Наряду с этим вводится (при определенных условиях) признание религиозно-аксиологического содержания материальных моментов общественно-исторического процесса (1).

Исторически такое признание, несомненно, запоздало. Ведь исторический материализм дал научную картину социальной жизни в 40-х годах прошлого столетия. Вместе с тем данная богословская тенденция свидетельствует о попытке современной религиозной мысли создать обновленную систему ориентаций, включающую материальную деятельность в качестве существенного звена

теологических построений. Исходная идеалистическая позиция влечет за собой неизбежно превратное истолкование в теологии соотношения элементов системы культуры, и в первую очередь их природы.

Марксизм, как известно, выделяет материальную культуру в качестве фактора, состояние которого самым существенным образом (хотя отнюдь и не однозначно) сказывается на всех остальных аспектах культурного процесса.

Долгие столетия материальная сторона культуры либо обличалась в религиозной проповеди как изобретение и искушение «диавольское», либо же принималась как неизбежное зло. Лишь в отдельных религиозных утопиях, связанных с протестантской идеей богоугодной деловой активности, а также с наивными попытками соединить технический прогресс с расширением и укреплением религиозно-патриархальных основ, практическая деятельность была признана религиозно значимым элементом общественной жизни. Однако в утопиях такого типа, как и положено идеалистическому подходу, материальная сторона жизни общества рассматривалась в качестве производной духовных качеств и способностей человека, которые, согласно религиозной точке зрения, хотя и проявляются в труде, но по природе и своим истокам якобы имеют не историческое, а сверхъестественное происхождение.

Тем самым даже самое восторженное признание значения научно-технического прогресса и материальной деятельности вообще для культурного развития человечества неизбежно вело к их превратному истолкованию религиозными идеологами.

Между тем навыки, способности и таланты, развиваемые в материально-производственной сфере, в значительной мере заданы потребностями производства, логикой соотношения его материальных элементов. Поэтому на каждом историческом этапе производства они всегда имеют — пусть не жесткие, но достаточно ясно очерченные — возможности совершенствования. Новые горизонты развития субъекта труда открываются в связи с изменениями орудий и предметов труда. К тому же для осуществления современных научно-технических процессов умения, желания и таланта явно недостаточно. Эти субъективные качества участников трудовой деятельности раскрываются на определенной исторически сложившей-

ся материально-технической базе и в свою очередь способствуют ее видоизменению.

«Прямолинейность» в трактовке места и значения духовных способностей субъекта труда — методологический порок религиозного подхода к данному аспекту культуры. Под пером религиозных теоретиков картина многогранных опосредствований материальных и духовных элементов в сфере производственной деятельности исчезает. И тем более выпадает факт, что содержание и направленность этих опосредствований подчинены потребностям и условиям материального содержания производственного процесса.

В результате утрачивается специфическое содержание материальной стороны культуры и ее связи с исторически конкретными достижениями (и ограниченностями) производственной деятельности общества. Возражая против тенденции такого рода, К. Маркс писал: «Чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в *определенной исторической* форме. Так, например, капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства. Если само материальное производство не брать в его *специфической исторической* форме, то невозможно понять характерные особенности соответствующего ему духовного производства и взаимодействия обоих» (2).

Между тем религиозно-идеалистические теоретики культуры не могут следовать этим исходным условиям научного анализа общественного процесса в силу того, что их философские принципы в корне противоположны историческому материализму. Они рассуждают о производстве «вообще», о технике «вообще» точно так же, как и о духе «вообще», предполагая конкретно-исторические формы этих явлений (и процессов) чем-то менее существенным в сравнении с их «вневременной» сущностью.

Внеисторическая позиция влечет за собой с неизбежностью и идеалистическую интерпретацию «вечных» ценностей культуры. Как известно, в процессе исторического развития в каждой культуре складываются как непреходящие общечеловеческие достижения, так и временные, преходящие элементы, носящие конкретный социально-исторический характер. Ключевые, основополагающие

достижения культуры отличаются устойчивостью, влияют на конкретно-исторические формы искусства, нравственности, философии, правовой и политической мысли. Вместе с тем освоение, использование, «прочтение» этих достижений всегда связаны с исторически сложившимся определенным социально-классовым контекстом.

Соотношение общечеловеческого и исторически преходящего поддается анализу в рамках диалектико-материалистической методологии. Для идеалистической культурологической традиции характерно рассмотрение непреходящих, общечеловеческих элементов культуры в отрыве от их конкретно-исторических проявлений и акцентов, что приводит, понятно, к существенным искажениям реально протекающего культурно-исторического процесса. При этом «общее» оказывается вне «отдельного» и помимо его. Но тогда и само «общее» становится абстракцией, предписывающей свое содержание социально-культурному процессу, который тем самым претерпевает идеалистическую мистификацию.

Нетрудно заметить сходство между философско-идеалистическим и религиозно-идеалистическим подходами к культуре. Разница в том, что человеческие способности религия представляет «даром божьим», устойчивые общечеловеческие компоненты культуры — «вечными божественными ценностями», а целенаправленный характер культурного творчества — «свидетельством проявлений божественного промысла».

«...Религия сама по себе лишена содержания,— писал К. Маркс А. Руге,— ее истоки находятся не на небе, а на земле...» (3) В работе «К критике гегелевской философии права. Введение» Маркс отмечал, что религия — это также и «энтузиазм» порождающего ее превратного мира, «его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания». Вместе с тем Маркс указывал, что «*религиозное* убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества» (4).

В своих качествах «торжественного восполнения», «всеобщего основания для утешения и оправдания», в своей функции «протеста» против убожества мира превратных отношений религия не может не обращаться к непосредственным чувствам, переживаниям, обыденным представлениям и понятиям своих последователей — верующих (5).

Симптоматичны в этой связи неудовлетворенность современных теологов абстрактностью академически-теологического учения, а также их утверждения, что стиль рассказа «желателен для теологии» (6), их указание на важность эмоционального воздействия искусства (7). В этико-эстетических процессах общие принципы реализуются, как известно, в конкретно-чувственной форме, имеющей, однако, не субъективно-произвольный, а общественно значимый характер. Поэтому мир этико-эстетических эмоций особенно привлекает теологов. Субъективная произвольность, неконтролируемость переживаний — существенное препятствие к признанию обязательности конфессиональных условностей, обретающих в религии статус канонов.

Характерно, что некоторые моменты становления самосознания человека, отличающиеся комплексными представлениями и переживаниями, наличием сложных эмоционально окрашенных образов, трактуются богословием как проявления «религиозного отношения человека к миру» (8).

В русле этих идей выдержаны выступления антропософа И. Эрнста, который в противовес культуре, распространяемой с помощью системы массовых коммуникаций, защищает непосредственные контакты между людьми. В частности, он настоятельно рекомендует читать стихи и прозу вслух, а писать — для чтения вслух написанного. Платоновский «Федон», а также сочинения Р. Штейнера превозносятся им как примеры литературы подобного рода. В школах, настаивает И. Эрнст, необходима игра в целостную жизнь. В системе культурно-художественного процесса музыкальные, изобразительные, пластические искусства должны быть связаны как друг с другом, так и с содержанием общественной жизни (истолкованной, однако, религиозно) (9). Предложенные И. Эрнстом идеи сочетают элементы здравого педагогического подхода и религиозно-утопические пожелания, далекие от объективных условий функционирования буржуазной системы массовых коммуникаций.

Видимо, поэтому отдельные теологи начинают отвергать давно сложившуюся традицию использования усложненного наукообразного языка, внешне приобретающего в богословских построениях все признаки орудия доказательного рассуждения. В этой связи некоторые богословы признают, что теология не смогла избежать поро-

ков идеологического способа обоснования своих положений (10).

В рамках теологических претензий на выражение внеземного, сверхъестественного содержания такие заявления — свидетельство кризиса идейных основ теологического способа мышления. Ведь по существу они означают, что покров божественной тайны совлекается с теологических построений самими представителями богословия. «Самокритичные» теологи хотели бы умалить общественный резонанс своих признаний, подчеркивая, что отмеченный ими порок теологии является как бы изначальным, «первородным» грехом идеологического процесса как такового. Они пытаются стереть различие между научно обоснованными и научно необоснованными идеологическими построениями, снять вопрос о степени объективности отражения в идеологии исторически прогрессивных классов, социальных групп, реально существующих тенденций и перспектив общественного развития. В среде теологов встречаются утверждения, будто благодаря идеологии сознание фальсифицирует реальность, создавая «систему, которая маскирует динамику праксиса» (11).

Заимствования терминологии франкфуртской социологической школы да и в целом идейной традиции, восходящей к «неомарксизму», — вынужденный идеологический маневр богословов, оказавшихся перед лицом насущных проблем, поставленных антикапиталистическими и демократическими традициями в среде массы верующих (12). «Теология, — утверждают богословы, — пала жертвой этого поистине патологического процесса (т. е. фальсификации реальности. — *В. Г.*)» (13).

Приведенные здесь положения — это не только свидетельство углубляющегося кризиса религии в условиях современного мира. Они вместе с тем обнаруживают ту действительную основу, на которую вынуждена опираться реально существующая в обществе теология. Такой основой является, как известно, религия — общественная по своим истокам и содержанию, с устойчивой установкой на непосредственное отношение своих последователей к религиозным поучениям и канонам. Богословие поэтому не может до конца расстаться с фиксацией тех особенностей превратного сознания, что связаны с фетишистским отношением к миру, с гипертрофией эстетико-этических моментов духовно-практического поведения

человека, сведением к ним ключевых проявлений человеческой сущности и мистификацией последней.

Гетерогенная природа элементов, составляющих религиозный комплекс, рядоположенность в религии взаимоисключающих подходов, амбивалентность исходных принципов — все это закономерно обостряет кризисные явления теологии, сознаваемые и самими богословами.

Органическая противоречивость превратного мира религии как основы теологических конструкций предопределяет внутреннюю противоречивость теологических построений и неизбежную (рано или поздно) неудовлетворенность ими самих теологов. На уровне профессиональной теологии указанные пороки исходной религиозной основы в известной мере реорганизуются, ее кричащие противоречия замалчиваются или специально оговариваются, смягчаются.

Советский исследователь профессор А. Д. Сухов справедливо отмечает: «...идеализм как направление в философии имеет познавательные функции, и это придает ему известную раздвоенность: в нем сочетаются имманентно присущая ему религиозная апологетика и элементы религиоведения. Поэтому отношение теологии к философскому идеализму не всегда было однозначным. Теология, защищающая вполне определенные формы религии, считающая их совершенными, сталкивалась с идеализмом, когда он, опекая религию вообще, предпринимал попытки «улучшить» ее конкретные проявления. Если теология и принимала идеалистические построения, изменяющие религию, то, как правило, не сразу, выдерживая значительный интервал во времени, и лишь тогда, когда это диктовалось новыми потребностями религиозного развития» (14).

Анализ особенностей взаимоотношений философского идеализма и религии заставляет усомниться в справедливости положения П. Враницки (СФРЮ) о том, что со времен К. Маркса философия и теология идут «каждая своим собственным путем и в отношениях философии к теологии господствует безразличие» (15). Это обусловлено, согласно П. Враницки, целым рядом соображений. Например, тем, что церковь якобы уже не является важнейшей опорой новых режимов, а буржуазный класс развивает ряд вариантов безрелигиозной идеологии; что образование секуляризировано, а религия была только

одной из идеологических сил, которые оказывали влияние в этой сфере.

По мнению Враницки, философия обрела и обретает свои дивергенции, противопоставления и контроверзы в собственной области, а «абстрактно-теоретические вопросы в философии и теологии стали абсолютно неадекватными возникающим историческим контроверзам и реальной борьбе» (16).

На наш взгляд, представления П. Враницки недостаточно конкретно преломили многоплановый и внутренне противоречивый характер взаимообмена идеями и представлениями, протекающего на Западе между идеалистической философией и теологией. Интенсивность этого процесса подтверждается уже самим содержанием сборника, где помещена статья самого П. Враницки, выдержки из которой были приведены выше (сборник издан в ФРГ).

В первом разделе этого сборника — «Отношение веры и знания» выделены такие вопросы, как конкуренция спекулятивно-философской и теологической истины; предпосылки философской теологии; различия между верой и знанием; опыт веры и структура знания как проблемы герменевтики; обоснование рациональности; соотношение истины и смысла; философия как вера у К. Ясперса; соотношение веры, знания и мысли.

Во втором разделе — «Бог и Абсолют» помещены тезисы об атеизме известного теолога-модерниста из Тюбингена (ФРГ) Г. Кюнга; характеристики концепций абсолютного в таоистской философии, дзен-буддизме и других восточных религиозно-идеалистических системах; разбор онтолого-теологических аспектов философии М. Хайдеггера; соотношение условного и безусловного в математике и ряд аналогичных материалов.

Враждебность теологии и религии марксистско-ленинскому мировоззрению, запечатленная в изысканиях современных богословов,— прямое свидетельство философской ортодоксальности религиозной идеологии.

Обращаясь к философии объективного идеализма, богословие наших дней не отказывается и от использования соображений субъективно-идеалистического толка. Для него индивидуальный мистицизм подчас является, как читатель увидит далее, возможным доказательством существования бога наряду с типичными объективно-идеалистическими доводами. Возникающие с неизбеж-

ностью коллизии принципов, положенных в основу модернизированной теологии, определяют взаимодействие теологии с философско-идеалистическими построениями самого утонченного свойства. В свою очередь построения теологического модернизма обращают на себя внимание идеалистически мыслящих философов.

Отмеченный процесс «взаимодополнения» философско-идеалистической и теологической мысли в современном буржуазном обществе протекает как в русле гносеологической проблематики, так и в разработке онтологических схем. Его результаты, понятно, оказываются небезразличными для гносеологического и аксиологического аспектов религиозной культурологии.

Непримиримость философского материализма и религии особенно отчетливо обнаруживается при обращении к общественному статусу культуры. Характеризуя его, марксистская наука исходит из того, что основой многообразных форм деятельности людей является сфера материального производства. В этой сфере и в обусловленных ею, но относительно самостоятельных человек выступает, говоря словами К. Маркса, в качестве «деятельного субъекта» (17), преобразующего как внешний мир (природа, общественные отношения), так и мир своих внутренних, духовно-личностных процессов.

Поэтому, как справедливо подчеркивают исследователи-марксисты, в центре социально-культурных процессов стоит преобразующая деятельность человека в двух ее аспектах — внешнем и внутреннем. Эта деятельность протекает в конкретно-исторических формах, на которые накладывает неизгладимую печать состояние активности трудящихся масс. Способы и результаты деятельности, зафиксированные в культуре (в опредмеченном опыте, и в действующих навыках его распредмечивания), характеризуют степень развития общества.

Поскольку культура связана с конкретно-историческими условиями и результатами деятельности людей, отражает состояние социально-классовой структуры общества, то она в конечном счете преломляет основные тенденции его развития (18).

Религия подобно философскому идеализму склонна гипертрофировать идеальные элементы культуры. Религиозная идеология, с одной стороны, тяготеет к абсолютизации источников духовно-практической деятельности (особенно в ее превратных проявлениях), а с другой сто-

роны, не может пренебречь возможностями, которые предоставляют универсальные формы культуры.

Раскрывая эти универсальные моменты в культуре, Э. С. Маркарян отмечает: «...реальными субъектами исторического процесса выступают соответствующие социальные системы, культура же является их функцией, т. е. представляет собой исторически выработанные специфические способы существования этих систем» (19).

Универсалистские претензии религии в представлениях ее идеологов находят благодатную почву в интерпретации комплекса культуры, включающего бесконечное множество конкретных явлений и процессов. Последнее обстоятельство немаловажно для современной христианской идеологии, переживающей неудовлетворенность абстрактным наукообразием теологических схем.

Теологам представляется, что обращение к общественной значимости элементов и процессов, составляющих культуру (разумеется, истолкованных по-религиозному), и явится будто поворотом к реальности, подлинности общественной жизни.

Однако в ходе реализации эти теологические намерения претерпевают существенные изменения, так как сознание объявлено единственно возможной плодотворной основой жизни общества. Дает знать о себе и субъективный характер самого религиозного схематизма, подменяющего раскрытие объективных закономерностей культурно-исторического процесса абстрактными логическими соображениями, искусственными теолого-философскими конструкциями. В итоге действительное содержание культурно-исторического процесса оказывается глубоко деформированным, извращенным.

Парадоксальной является близость религиозного схематизма позитивистскому подходу. Защитники религиозной идеологии выдвигают положение об интегративной функции религии по отношению к обществу вообще и к культуре в особенности (20). Данное положение влечет за собой антиисторизм, игнорирующий преходящий характер связи религии с отдельными периодами истории культуры. Оно предполагает иррационалистские допущения, лишающие историческое содержание объективной логики, а также теологизацию историко-культурного процесса, в ходе которой религиозная мифология вытесняет действительное содержание исторического процесса.

Сам тезис о культурно-интегративной функции рели-

гии восходит, как известно, к идеям Э. Дюркгейма и М. Вебера (21). «Интеграционные» возможности религии ее современные апологеты выделяют на нескольких уровнях. Прежде всего это трактовка человека в концепции «интегрального гуманизма». Один из ее защитников — К. Лоер (США) подчеркивает, что полноценный («интегральный») гуманизм возможен только с религиозных позиций: «Отношение человека к богу есть специфически человеческое, без него человек есть нечто меньшее, чем человек, и отказ включить это отношение в характеристику человека — результат ограниченного взгляда на то, что есть человек». Фальсифицируя историю гуманистической мысли как сводящуюся исключительно к «аксиологическому соперничеству» между богом и человеком, К. Лоер полагает, что «невозможно не верить в бога и называть себя гуманистом» (22).

Истолкование культурных процессов с позиций интеграционистских притязаний христианской религии отличало и выступления на международной конференции «Встреча народов и культур Европы» (Римини, Италия, август 1981 г.). Ораторы характеризовали христианскую религию как источник культуры всех народов Европы, а критерием единства народов континента называли общность христианских идеалов (23). Сформулированные на конференции критерии европейского единства были логической проекцией учения о церкви, изложенного в документах II Ватиканского собора. В них говорится, что церковь «по своему характеру и призванию» не связана ни с одной специфической формой цивилизации, политической, хозяйственной или общественной системой. Поэтому, дескать, «она в состоянии осуществлять тесную связь между различными человеческими общностями и нациями» (24).

В своей основной линии эти положения продолжают характеристику римско-католической церкви в энциклике «Пацем ин террис» («Мир на земле», 1963), где говорилось, что церковь не стремится выработать какую-то определенную идеологию, допускает существование религиозных течений, которые бы удовлетворили различные социальные слои, а религия представлена как сфера человеческой деятельности, в рамках которой якобы возможен плюрализм идеологий и в то же время «гармония» и взаимопонимание разных классов и всех людей.

Вместе с тем религиозная интерпретация единства

европейской культуры, предложенная конференцией «Встреча народов и культур Европы», обнаруживает политическую окраску. Во-первых, это влияние на этническо-национальные отношения в тех европейских странах, где среди населения имеются группы и целые народы, не исповедующие христианство. Во-вторых, попытка акцентировать внимание на факторах, противопоставляемых реальным социально-экономическим и политическим, а также историко-культурным традициям государств, принадлежащих к различным общественным системам, существующим на континенте. Данная интерпретация скрадывает факт обусловленности существенных сторон культурного процесса в обществе его социально-классовой структурой.

В. И. Ленин писал: «Интернациональная культура, уже теперь создаваемая систематически пролетариатом всех стран, воспринимает в себя не «национальную культуру» (какого бы то ни было национального коллектива) в целом, а берет из *каждой* национальной культуры *исключительно* ее последовательно демократические и социалистические элементы» (25). Ведь в «*каждой* национальной культуре, — отмечал В. И. Ленин, — есть, хотя бы не развитые, *элементы* демократической и социалистической культуры, ибо в *каждой* нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую. Но в *каждой* нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще черносотенная и клерикальная) — притом не в виде только «элементов», а в виде *господствующей* культуры. Поэтому «национальная культура» вообще *есть* культура помещиков, попов, буржуазии» (26).

Отвергая тенденции фактического разделения культуры по социально-классовым основаниям, позиция католического руководства в вопросах культурной «интеграции» Европы по христианско-религиозному критерию объективно противостоит фактическому организационному объединению антиимпериалистических, антимилитаристских, антимонополистических сил на континенте, росту их взаимопонимания и единства действий.

Схема «христианско-религиозного единства» Европы противостоит и тенденциям расширения влияния идеологии научного социализма, научно-материалистическому пониманию закономерностей общественного процесса.

Положение об интегральной культурно-исторической функции христианства острием своим нацелено против марксистско-ленинского атеистического учения. В советской литературе уже рассматривались направления теологической фальсификации научно-атеистической мысли (27).

В этой фальсификации западная теология, в частности, активно использует идеи, разработанные в русской религиозной философии конца XIX — начала XX в. и в среде религиозных деятелей русской послеоктябрьской эмиграции. Это понятно, если учесть состояние активного идейного взаимообмена, существовавшего ряд десятилетий между западной философско-социологической мыслью и русским религиозным идеализмом. Так, советский исследователь О. М. Лисюткин показал, что определения культуры, предложенные В. С. Соловьевым и Н. Ф. Федоровым, близки позитивизму, а аналогичные характеристики этого феномена С. Н. Булгаковым, П. А. Флоренским близки неокантианской традиции. С идеями «философии жизни» (В. Дильтей, Ф. Ницше) связаны признаки культуры, в свое время выделявшиеся Н. А. Бердяевым, В. Ф. Эрном, С. Л. Франком (28).

В 1931 г. один из активных проповедников неохристианства — В. Н. Ильин опубликовал в Париже свое сочинение «Атеизм и гибель культуры», прямо связывающее гибель культуры с утверждением атеистического мировоззрения. Вот некоторые из его доводов: карикатурное изображение научного материализма, отрицающего якобы внутреннюю, духовную культуру ради утверждения внешней, материальной; неизбежность гибели самих материальных ценностей, когда «подрываются корни взрастившей их духовности»; тезис об органической неповторимости каждой культуры, исключающей возможность естественной миграции и плодотворной замены элементов разных культур; утверждение религии как конечной основы культуры.

Прямо используя положения книги О. Шпенглера «Закат Европы», В. Н. Ильин пытался усмотреть противоположность культуры и цивилизации в том, что первая религиозна и национальна, вторая же интернациональна и внерелигиозна (атеистична в крайних своих вариантах). Утвердившись, цивилизация, согласно В. Н. Ильину, вынуждена создавать новую, «светскую религию», ценности которой претендуют на монотеистичность и по-

тому вступают в борьбу с традиционной религией (предания и «откровения») как своим идеологическим антагонистом. Содержание этой борьбы якобы и составляет «трагедию всемирной истории».

Совершенно очевидно, что В. Н. Ильин пытался создать религиозно-теологическую схему культурно-исторического процесса, сводящую движущие силы истории к «добрым» и злым духовным побуждениям. Идейные истоки этой схемы просматриваются вплоть до сочинения Августина Блаженного «О граде божьем», где нарисована картина борьбы двух враждебных царств, олицетворяющих эти силы. Правда, августиновский оптимизм веры в конечную победу «царства бога» над «царством дьявола» у единомышленников В. Н. Ильина в наше время сменяется тревогой, а подчас и картиной апокалиптических ужасов.

В XX в. августиновское противопоставление двух начал требует некоторых оговорок, разъяснений, учитывающих современное состояние общественно-исторического процесса. Согласно классификации западногерманского богослова Г. Царнта, в обществе действуют пять основных типов факторов, определяющих политико-социальные, научно-технические, секуляризационные, морально-религиозные, теологические изменения. Теолог не рассматривает их конкретно-историческое соотношение, ограничиваясь лишь констатацией влиятельности каждой из перечисленных групп. Предлагаемая Г. Царнтом периодизация истории нового времени не претендует на оригинальность: в XVI в. человек верил в бога; в XVII и XVIII вв. он верил в бога и в человека; в XIX в. человек верил в человека; в XX в. человек не верит ни в бога, ни в человека. Поэтому, утверждает Г. Царнт, «в XXI в. или не будет человека, или он будет вновь верить в бога и заботиться о людях и о мире» (29). Итак, после оговорок, приличествующих автору, живущему во второй половине XX в., все свелось к тому, что если де не обратиться к богу, то дьявол победит.

Не случайно уже упоминавшийся И. Эрнст активно использует такие публикации В. С. Соловьева, как «Письмо к другу» (1897), «Короткие рассказы об антихристе» (1900). Под пером И. Эрнста сочинения эти становятся основой оценки грядущей культуры как несущей в себе «антихристово» содержание.

В русле шпенглеровского противопоставления «куль-

тура — цивилизация» И. Эрнст выделяет в современном буржуазном обществе «деструктивную», как он выражается, «нисходящую интеллигенцию», связанную с осуществлением технического прогресса, задач государственно-монополистического, бюрократического манипулирования личностью, и интеллигенцию, «духовно возвышающую себя на основе осмысления жизни» (30). «Деструктивная» интеллигенция, по Эрнсту, не может обеспечить подлинность жизненных контактов, так как всецело якобы связала себя с технически-коммерческой антикультурой. «Приход антихриста» И. Эрнст связывает с утверждением «материалистической технократии и социократии» (31). Становление же атеизма, согласно И. Эрнсту, превращает «нечеловека» в «господина мира» (32). На основе банальных измышлений антимарксизма и антикоммунизма исторический материализм приравнен этим теологом к технократически-социократической концепции, а научный атеизм отождествлен с бездуховностью и бесчеловечностью (33).

Международная и межконфессиональная тенденция богословской мысли состоит в том, чтобы представить религию высшей ценностью человека и высшей ценностью человечества. Неприятие философского материализма характеризует прежде всего гносеологическую позицию защитников религии. Положительная же оценка религии и обязательное поношение материализма — их устойчивое аксиологическое кредо. Способы богословского утверждения религии включают как выведение всего содержания и смысла человеческой истории из религии или сведение к ней, так и наделение религии абсолютными преимуществами в шкале оценок различных проявлений культуры.

В аксиологических претензиях богословия антитеза «культура — цивилизация» представляет ряд кажущихся идеологических преимуществ. Среди них — идейная связь этой антитезы с многочисленными концепциями циклического развития общества, а через них — с представлениями о возможностях и перспективах культурно-исторического прогресса — одной из ключевых тем социологического анализа. Исторический диапазон этих вариаций предоставляет богословию широкое поле деятельности в теологическом истолковании смысла исторического процесса.

Нельзя забывать и о «международном обмене» рели-

гиозно-идеалистическими идеями в рамках этой антитезы. Воззрения Н. Я. Данилевского и О. Шпенглера, А. Тойнби и П. А. Сорокина, не говоря уже об идеологах русского неохристианства и западной антропософии, становятся элементами размышлений, доводов, иллюстраций в теологических представлениях о культуре 70—80-х годов нашего столетия.

Весьма существенным для религиозной культурологии наших дней оказываются и образно-метафорические особенности сочинений сторонников концепций культурно-исторического круговорота и религиозной природы культуры. Наконец, необходимо учитывать, что в наши дни ряд буржуазных социологов тяготеет к объяснениям природы и механизма культуры с помощью аргументов, связанных с интегративными возможностями религии вообще, христианства в особенности (34).

Согласно О. Шпенглеру, как известно, ход истории проявляется в вечном круговороте независимых друг от друга культур, фазы которых сходны своей органической последовательностью. В отличие от Шпенглера, как отмечает западногерманский социолог О. Флехтгейм, А. Тойнби, А. Вебер и Р. Макайвер видят не только конец крупных культур, но также их связи и взаимодействие, причем Тойнби усматривает прогресс в расширении влияния «универсальной» религии — христианства, а А. Вебер и Р. Макайвер — в раскрытии «научно-техническо-организационных возможностей христианства» (35).

В русле традиции, противопоставляющей «культуру» «цивилизации», находятся и взгляды Д. Белла. В его книге «Культурные противоречия капитализма» дан был очередной вариант рассмотренной выше концепции, представляющей религию интегративным фактором в современном капиталистическом обществе (36). И нет никакого сомнения, что соображения Д. Белла будут неоднократно воспроизведены, дополнены, усилены в теологической литературе.

Марксистская теория культуры справедливо отвергает методологические основы построений, претендующих на обоснование мусульманской, христианской или буддийской цивилизаций.

Критикуя буржуазные концепции, противопоставляющие культуру и цивилизацию, советские и зарубежные марксисты отмечали в своих выступлениях на XVII Все-

мирном философском конгрессе (Монреаль, 1983 г.), что научно-исторический подход не ограничивается простым описанием различных культур одной исторической эпохи в их отношении одна к другой. Абсолютизация культурных различий исторических периодов разрушает этот подход и ведет в конце концов к историческому релятивизму и культурному плюрализму. Научный анализ не исключает, но скорее предполагает сравнение и оценку культур различных эпох, находящихся на более или менее высоком уровне развития. Это возможно благодаря тому, что научный подход к культуре, учитывая особенности развития различных исторических эпох, показывает единство мирового культурного процесса.

Научно-исторический подход к культуре противостоит вместе с тем эволюционистским ее трактовкам, которые ограничиваются указанием на историческое развитие культуры в прошлом, отказывая в развитии настоящему. Между тем настоящее — это также объект исторического анализа. Исторический подход к настоящему означает раскрытие его как основы для понимания прошлого и будущего и, следовательно, выявление его прямого отношения к целостному процессу каждого момента развития. Тем самым марксистский анализ культур сочетает как неразрывное целое исторический подход и научное обоснование оценки, что позволяет преодолеть как объективистские концепции позитивистского анализа культуры, так и морализаторскую оценку культурного процесса. Конкретно-исторический подход, обращаясь к особенностям культурного развития, требует выявления единства этого развития и позволяет тем самым показать место и значение отдельных этапов культурного процесса во всемирно-историческом развитии.

Почему же буржуазная социологическая мысль Запада дает теологической аргументации основания в пользу «интегративных» трактовок религии? Почему в противовес духовной ситуации эпохи буржуазных революций и поступательного развития промышленного капитализма современная буржуазная философия истории и социологии стала существенным, необходимым звеном в системе религиозно-культурологических воззрений? Ответ на эти вопросы можно получить, лишь обратившись к более подробной характеристике той метаморфозы эйфории в отчаяние, оптимизма — в пессимизм и нигилизм, которая происходит в идеологии индустриализма и «технологиче-

ского детерминизма», сохраняющей влиятельные позиции в буржуазной социологической мысли.

Кризис «технологического детерминизма» как фактор активизации религиозных притязаний на культуру

Характер современной эпохи определяется развитием всемирно-исторических процессов, вызванных к жизни Великой Октябрьской социалистической революцией, становлением и укреплением позиций мирового социализма. «Ныне пройдена большая дистанция по пути социального обновления мира, по пути реализации революционных целей и идеалов рабочего класса. По-новому выглядит политическая карта земного шара. Величайшие открытия сделаны наукой, захватывают дух достижения техники. Вместе с тем у человечества появилось много новых, в том числе очень непростых, забот. Обоснованны его тревоги, связанные с обострением сырьевой, энергетической, продовольственной, экологической и других проблем глобального масштаба. И самое главное, что волнует сегодня народы,— необходимость сохранить мир, предотвратить термоядерную катастрофу. Нет ничего важнее этого в международном плане для нашей партии, Советского государства, всех народов планеты» (1).

Все эти процессы вовлекают в активную общественную деятельность многомиллионные массы трудящихся, что не может не углублять и не обострять кризисные противоречия капиталистического общества. Потребности современной НТР стимулируют стремительное развитие наук и распространение научных знаний. Пересматривается структура образования и просвещения, ломаются и видоизменяются сложившиеся стереотипы культуры, возникает потребность в новых социокультурных установках и ориентирах.

Вся совокупность перечисленных процессов обусловила влияние идеологии «технологического детерминизма» в современной буржуазной социологии. В идеях «технологического детерминизма» отмечается активная роль техники и социальных форм ее организации в общественном развитии (2). При этом, как правило, абсолютизируется техника (или организация), ее функционирование. При таком подходе диалектика субъекта и объекта в произ-

водстве и во внепроизводственной социальной деятельности остается за рамками анализа. Между тем, как писал К. Маркс, «в самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители... развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения... и новый язык» (3).

Концепции «технологического детерминизма» периодически воспроизводятся в новейших публикациях западноевропейских капиталистических стран, США, Японии, некоторых развивающихся стран. Так, французский физик М. Фелде утверждает неотвратимость научно-технического прогресса. Рецепты же преодоления противоречий научно-технического прогресса, предлагаемые им, откровенно наивны вопреки несомненному пониманию автором грозных опасностей военного и экологического характера. Согласно Фелде, чтобы преодолеть эти опасности, человеку необходимо стать хозяином эволюции технологии, а «политическая власть должна быть способной интегрировать тенденции развития (технологии. — *В. Г.*) и особенно ускорение технологического прогресса» (4).

Спасение от ядерной и экологической катастрофы видится этому автору в овладении этикой «технологической цивилизации», свободной от социально-классовых, национально-этнических, культурно-ценностных предпочтений. Последние якобы обрели силу предрассудков, недостойных быть параметрами, определяющими будущее общественного прогресса. «...Западное и восточное общества,— призывает Фелде,— должны стать подлинно техническими цивилизациями, которыми сегодня они не являются» (5).

Явная тяга Фелде к уравнительным аттестациям современного капитализма и социализма иллюстрирует господство над умами даже крупных естествоиспытателей западного общества расхожих банальностей буржуазной социологии, лишь только эти естествоиспытатели принимаются за общественные изыскания. Как не вспомнить предостережений В. И. Ленина: «*Ни единому* из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове,* раз речь заходит о философии» (6). Тем более нельзя верить, когда речь идет о философии истории, о философии общества — общесоцио-

логической теории, построенных, как правило, на идеалистических основах.

Выше были охарактеризованы «оптимистические», так сказать, варианты концепций «технологического детерминизма». В них весьма наглядна зависимость от банальностей буржуазной социологии. Это связано с обилием псевдоаргументации апологетического толка в таком типе идеологических построений. Приведенные тезисы М. Фелде почти совпадают с утверждениями французского футуролога Ж. Брильмана, для которого индустриальная культура — это не только комплекс, «ансамбль», как он выражается, технических знаний, но также и идеология (7).

В соответствии с плоской эволюционистской точкой зрения на общественный процесс прогресс цивилизации объявлен Ж. Брильманом отбором хорошего и лучшего и подражанием лучшему. Можно было понять мотивы, заставляющие петь гимн научному прогрессу и техническому развитию в период восходящей стадии развития капитализма. Мотивы «технологического оптимизма» тогда получили преломление и в некоторых религиозно-философских системах. Примером могут служить воззрения Н. Ф. Федорова (1828—1903), интерес к которым на Западе сейчас заметно оживился (8).

Для Н. Ф. Федорова технический и научный прогресс выступали средством реализации гуманистических нравственных идеалов, облеченных в религиозно-мистическую форму (9). На протяжении восьми десятилетий после смерти Н. Ф. Федорова капитализм показал, что научно-техническое развитие в его рамках ведет к резко нарастающей дегуманизации всех сторон общественной жизни.

В материалах XXVI съезда КПСС четко отмечено: «Капитализм, конечно, не застыл в своем развитии. Но он переживает уже третий за последние десять лет экономический спад... Со всей отчетливостью видно, как мало помогает государственное регулирование капиталистической экономики... Заметно обострились социальные противоречия» (10).

Ныне сторонники «технологического детерминизма» пытаются истолковать общественные противоречия капитализма как прямое следствие научно-технического развития, якобы наделенного однозначными социальными параметрами. Социальная мифология, сложившаяся в

процессе абсолютизации роли техники, ищет себе опору во внеисторических представлениях (11). Воскрешается актуальность смысла древних мифологических образов, нередко с неожиданной стороны.

Буржуазный аналитик «технологического детерминизма» К. Норман обращается, например, к образу древнегреческого бога Гефеста — покровителя огня и кузнечных ремесел. Если уже Гефест хромал, то тем более «хромают» по Норману, современная наука и техника, создавая новое экономическое окружение, обостряя энергетические проблемы, изменяя структуру занятости, доставляя качественно новые возможности манипулирования сознанием предоставляя новые инструменты бюрократического управления и прямого подавления (12).

Норман как бы подтверждает еще раз актуальность положения К. Маркса о том, что прогресс техники при капитализме приносит неисчислимые бедствия миллионам людей. «Мы видим, — писал К. Маркс, — что машины, обладающие чудесной силой сокращать и делать плодотворнее человеческий труд, приносят людям голод и изнурение. Новые, до сих пор неизвестные источники богатства благодаря каким-то странным, непонятным чарам превращаются в источники нищеты. Победы тех ники как бы куплены ценой моральной деградации. Кажется, что, по мере того как человечество подчиняет себе природу человек становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости... Одни партии сетуют на это; другие хотят избавиться от современной техники, чтобы тем самым избавиться от современных конфликтов...» (13).

Справедливость этого положения К. Маркса вынуждены признать ныне некоторые западные социологи. Так, сознавая отрицательное воздействие на общество последствий технического прогресса, К. Норман замечает: «Следует признать, что технология сама по себе не может разрешить социальных и политических проблем» (14). Более того, если технологические изменения приводят к возрастающей централизации контроля и иерархической организации общества, «технология может осложнить некоторые проблемы, наиболее давящие на общество» (15).

Поиски сторонниками «технологического оптимизма» моделей сбалансированного планирования, «разумной» технологической политики наталкиваются на возрастаю-

щее противодействие стихии экономических и социальных процессов капитализма. На этой почве попытки оптимистической интерпретации последствий технического прогресса остаются прекраснодушным утопическим мечтанием, несмотря на здравый смысл многих высказываемых соображений. Вроде того, например что принципы технологии не должны быть средствами власти, господства, подавления, а средствами прогресса цивилизации, культурных достижений, духовной культуры в повседневной жизни (16)

Грозное нарастание противоречий капиталистического общества в условиях НТР в идейной жизни буржуазных стран способствовало оживлению традиции критики плоского технолого-эволюционистского прогрессизма. В русле данной критики сложились и определились пессимистические воззрения на социальные последствия технологического прогресса, научно-технического развития.

Ряд содержательных моментов такой критики формулирует один из представителей этой тенденции — И. Гранстедт, утверждая, что технологический прогресс ведет к технико-организационной интеграции и тем самым к ограничению творческого выбора ряда направлений научной и технической деятельности. Информационная интеграция, по словам И. Гранстедта, создаваясь потребностями унификации научно-технологических операций, ведет к хроническому невежеству за рамками узкой специализации и как следствие — к утрате профессиональной компетенции в оценке принципиально новых направлений деятельности, не связанных со сложившимися шаблонами (17) Гранстедт пытается предложить программу обеспечения автономности деятельности каждой личности (18). Однако это остается утопическим благопожеланием в условиях государственно-монополистического капитализма и бюрократического урегулирования.

Сходную позицию занимает Д. Гартман, адресующий капитализму упреки в «заорганизованности» повседневного поведения и деятельности, в вандализме учебных программ в средних школах, в стимуляции использования многообразных средств (приватного по форме, но общественно значимого по последствиям) саморазрушения личности: наркотики, алкоголизм, «химизация» повседневности средствами психофармакологии (19)

В русле данной аргументации обретают свое «второе дыхание» довольно многочисленные и разнообразные технофобские учения (20). Их представители либо выражают взгляды исторически обреченных социальных слоев и групп, неумолимо вымываемых развитием и расширением капиталистического общества, либо аккумулируют романтически окрашенную тоску по безвозвратно якобы утраченной (но на самом деле никогда не существовавшей) гармонии общественных отношений в прошлом. Течения эти подобны идеологии «феодального социализма». К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» писали: «... феодальный социализм... наполовину похоронная песнь — наполовину пасквиль, наполовину отголосок прошлого — наполовину угроза будущего, подчас поражающий буржуазию в самое сердце своим горьким, остроумным, язвительным приговором, но всегда производящий комическое впечатление полной неспособностью понять ход современной истории» (21).

Технофобские идеи целиком обращены в прошлое. Они некритически воспринимаются и распространяются в сектах, исповедующих нетрадиционные формы религии, в изоляционистских сектантских течениях, в религиозных организациях, отличающихся жесткой централизованной дисциплиной. Эти идеи нередко осуждаются теми религиозными идеологами, которые усматривают задачу своей деятельности в укреплении и расширении влияния на возможно более широкие круги населения. Экстремизм технофобии ограничивает популярность ее проповеди.

Основное же русло католической и протестантской идеологии наших дней предпочитает использовать более разнообразную палитру при характеристике своего отношения к противоречиям и проблемам, связанным с современным научно-техническим прогрессом. Их привлекает, в частности, критика политических учреждений и идеологических течений современного буржуазного общества, выступающих у них в качестве «козлов отпущения» пороков капитализма. Так, один из современных американских авторов — М. Кросби, рассматривая идеологию как фактор усиления социально-политических институтов и связанных с последними духовных фиктивных образований, выражает недовольство искусственным характером общественных учреждений американского общества (22).

Подход М. Кросби разделяют и некоторые современные религиозные идеологи, признавая искусственный характер ключевых стереотипов современной западной политики и пропаганды. Действительно, фиктивный характер многих идеологических и социально-психологических элементов духовной жизни буржуазного общества — общепризнанный факт. Его постепенное осознание все более широкими кругами населения наряду с углублением социально-экономических и политических противоречий, тупиковым характером попыток их разрешения в условиях капитализма с неизбежностью ведут к усилению страха, одиночества, отчаяния как доминирующих социально-психологических переживаний.

В. И. Ленин подчеркивал: «Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д., — вот в чем самый глубокий... корень религии» (23).

Буржуазные идеологи, в том числе и современные защитники религии, пытаются, однако, характеризовать одиночество и страх, ставшие нормой буржуазного общества, в отрыве от их общей социально-экономической основы — бесчеловечной практики буржуазного эксплуататорского общества. Отсюда апологеты религиозной идеологии делают вывод, что человек не может сам себя освободить. Так, согласно П. Вессу, функцию освобождения не может осуществить и наука, признающая ограниченность своих общественных возможностей (24).

Бесполезными оказываются и попытки бегства в инфантилизм, конформизм, развлечения, в иллюзии подавления, в саму смерть. Эти попытки зачисляются П. Вессом в состояние «предгреха», равно как «предгрехом» объявлено и невозмутимое владение собой — «самогосподство» (25). Выводы П. Весса просты: ничто не может помочь одинокому и запуганному буржуазным обществом человеку, кроме религиозного обряда, проповеди, религиозного утешения. Причем они представлены как естественное дополнение социально-психологических процессов, характерных для западного общества.

На XVII Всемирном философском конгрессе прозвучала мысль, что корни разрушительных тенденций, кото-

рые несет с собой индустриальная культура, связаны с упадком религиозного сознания, с приобретением современным общественным сознанием иррационального характера. Современный же французский религиозный культуролог Ж. Фрён задает вопрос: «Позволяет ли факт взаимосвязи между Европой и христианством говорить, что упадок Европы связан с упадком христианства? Не деградирует ли Европа потому, что она отвергает ценности христианства, дехристианизируется?» (26). Считая подобную постановку вопроса некорректной, Ж. Фрён продолжает: «Мы имеем два сосуществующих процесса, отношения между которыми комплексны и множественны, иногда даже дивергентны» (27). Фрён придерживается точки зрения, что «христианство нельзя рассматривать как причину европейского упадка, равно как и величия» (28).

Фрён вводит представление об амбивалентном, противоречивом влиянии христианства на ход европейской истории: «С рождением европейской цивилизации, с истоков Ренессанса влияние христианства было двойственным, потому что, с одной стороны, оно благоприятствовало искусству, если вспомнить поддержку, оказанную Юлием II и Львом X искусству, а с другой — было враждебным науке и философии, если бросить на чашу весов смерть на костре Джордано Бруно и дело Галилео Галилея» (29).

Эклектизм рассуждений Ж. Фрёна особенно заметен в приведенной цитате, являясь прямым следствием его изначальной постановки вопроса: рассмотреть историю Европы и участие в ней христианства как соотношение равноценных, равнозначащих факторов. Здесь налицо и проявление методологии идеализма, где духовно-культурное влияние христианства выводится отнюдь не из совокупности экономико-социальных причин, а уравнивается с ними в правах; и проявление «теории факторов», восходящей к позитивистской социологической традиции; и поверхностное истолкование политики римских пап в сфере культуры. Отказываясь дать окончательный ответ на вопрос о том, переживает ли христианство кризис, Ж. Фрён вместе с тем вынужден признать, что «невозможно жить в строгом соответствии с предписаниями Евангелия. Лишь некоторые индивиды и святые могли приблизиться к этому идеалу, потому что человек не только... чисто религиозное существо» (30).

Методологический ход подобных рассуждений выдает типичные приемы идеалистического мышления: сначала конструируется некий абстракт — «чисто», «только», «единственно», «религиозное существо», а затем обнаруживается, что у такого рода абстракций нет аналогов в реальной общественной жизни. Однако, вместо того чтобы отказаться от явно нежизнеспособной абстракции, ее пытаются спасти, незаметно подменяя полную нежизнеспособность нежизнеспособностью частичной.

В исходно-нежизнеспособную абстракцию «всего лишь» вносится уточнение, согласно которому «религия, являясь институционной формой веры, сохраняет свою аутентичность» (31). И внимание Ж. Фрёна переключается на критику «чересчур» политизированных религиозных концепций и течений, якобы утрачивающих свою религиозную специфику. В системе реально существующих общественных отношений капиталистического общества такого рода позиция означает поиски «золотой середины» для религиозной идеологии и религиозной практики. Суть ее состоит в том, чтобы, откликаясь на веяния времени, использовать сам этот отклик не для участия в коренном преобразовании общественных отношений, а для оптимального обеспечения условий выживания религиозного сознания. В частности, одной из характерных черт современного социально-психологического фона, на котором существует религия в наши дни, Фрён выделяет «рационализацию». «Всякая цивилизация, — пишет он, — предполагает рационализацию постольку, поскольку она есть цивилизация» (32).

Если значительная группа буржуазных апологетов религии пытается представить «рационализацию» как фактор секуляризационный (следуя в этом позиции М. Вебера), то Ж. Фрён смотрит на условия капиталистической действительности более реалистично. По его мнению, попытки отказа от «рациональности» будут вести к оживлению самых причудливых и примитивных суеверий (33). И практика капиталистического общества подтверждает такую тенденцию (34).

Ж. Фрён как бы предчувствует, что «рационализация» не сумеет отменить потребности в религиозном способе утешения и оправдания в условиях капитализма. Вместе с тем, верный традиции религиозной апологетики, он объясняет это явление мистическими устремлениями человеческой души. «Несмотря на могущество рационали-

зации, — заявляет он, — нет шансов, что она упразднит когда-нибудь религиозную потребность, тот факт, что религиозность, будь то мистическая или ностальгическая, присуща человеческой душе, несмотря на угасание традиционных религий» (35).

Действительно, если говорить о «рационализации» по-капиталистически, упразднение невозможно, ибо бесчеловечные условия капитализма порождают и стимулируют религиозность населения настолько, что потребность в религии принимает в этих условиях видимость псевдоестественной склонности человека. Утверждения о вечном существовании религии являются абсолютизацией духовных процессов, характерных для капитализма, их проекцией на всю будущую историю человечества. Неправомерность такого хода мысли очевидна непредубежденному читателю.

Социально-психологические мотивы критики идеологии индустриализма, «оптимистического» варианта «технологического детерминизма» импонируют религиозной идеологии своим образно-конкретным строем апелляций к непосредственному мироощущению и переживаниям личности. В этой плоскости лежит, как известно, одна из причин влиятельности религиозной проповеди. К тому же нельзя отрицать меткость многих критических замечаний в адрес капиталистического общества самих буржуазных идеологов, в частности тех, кто выступает с позиций неофрейдизма.

Остановимся лишь на мотивах социально-психологической критики идеологии «технологического детерминизма», представленных в работе Э. Фромма «Иметь или быть» (1976). Анализ идеалистических идей Э. Фромма уже получил обстоятельное освещение в советской литературе (36). Выделим моменты, связанные с фроммовской интерпретацией религии в историко-культурном процессе. В своей книге Э. Фромм формулирует следующие претензии к идеологии «индустриального оптимизма»: «Все больше людей (при капитализме. — *В. Г.*) осознает следующие факты: счастье и всевозможные удовольствия не достаются неограниченным освобождением всех желаний и не ведут к благосостоянию; мечта быть свободными хозяевами собственной жизни заканчивается с осознанием того, что мы винтики в бюрократической машине; наши мысли, чувства, вкус являются объектами манипуляции индустриального и государственного аппара-

та, владеющего средствами массовой информации; растущий хозяйственный прогресс богатых наций остается ограниченным, а дистанция между богатыми и бедными нациями увеличивается; технический прогресс несет с собой экологическую опасность, равно как и опасность ядерной войны, каждая из которых или обе вместе могут положить конец сегодняшней цивилизации, а возможно, даже и самой жизни» (37).

На первый взгляд, по словам Фромма, может показаться, что человек взял на себя функции бога Ветхого завета, так как человек ныне владеет технической способностью «второго творения», которое как бы заняло место «первого сотворения» богом мира в мифах традиционных религий. Но на самом деле люди, заключает Э. Фромм, больше не господа техники, а ее рабы. Активно используя документы Римского клуба конца 60-х — начала 70-х годов, Э. Фромм в соответствии с идеалистической методологией рекомендаций, предлагаемых специалистами этой организации, утверждает свой основополагающий тезис, согласно которому «физическое выживание человечества впервые в истории зависит от радикального духовного изменения» (38).

Соответственно и интерес Фромма смещен в сторону духовных факторов общественной жизни, среди которых особо выделено христианство. Фромм задает вопрос: «Является ли западный мир христианским? Была ли Европа действительно христианизирована?» И дает на него отрицательный ответ. Согласно Фромму, за исключением некоторых христианских движений XI—XVI вв., христианство в Европе носило поверхностный характер, так же как поверхностным было и подчинение церкви. Все это якобы привело к тому, что «языческий характер» с его ключевой, по Фромму, социально-психологической установкой «иметь» остался в Европе незатронутым по существу. Уже в эпоху Ренессанса, утверждает Фромм, короткий период христианизации закончился, а Европа вернулась к своему «первоначальному язычеству» (39).

Таким образом, схема Фромма исходит из утопического допущения, что Европа могла бы пойти иными путями, прими она христианскую проповедь не внешним образом, не формально, а по существу. Основное содержание этой проповеди определяет, по Фромму, принцип Иисуса Христа «не иметь, но быть, давать, оделять» (40).

Наряду с упрощением действительного содержания

христианской идеологии, отличающейся, как известно, крайней противоречивостью социальных, нравственных и эстетических идеалов, интерпретация Э. Фроммом роли христианства в истории сближается с религиозной точкой зрения о первородной греховности мира как исходном препятствии к его радикальному совершенствованию. Фроммовское истолкование истории буржуазного развития Европы продолжает эту (теологическую по духу и истокам) тенденцию.

Так, в разделе книги, озаглавленном «Религия индустриального времени», Фромм, воспроизводя один из коренных мотивов фрейдизма, утверждает: «Первое изменение, подготовившее почву для религии индустриального времени, было устранение Лютером из церкви материнского начала» (41). Рассматривая «материнскую любовь» как безусловную, а «отцовскую» — как обусловленную, Фромм считает, что римско-католическая церковь в известной мере обеспечивала синтез материнского и отцовского, мужского и женского начал *, милости и справедливости, чувства и мысли, природы и интеллекта; что материнские элементы религии соответствовали отношению к природе в производственном процессе. Работа крестьянина, труд ремесленника с этой точки зрения свободны от эксплуататорской атаки на природу и вражды с ней. По Фромму, они преобразовывали природу в соответствии с ее законами, а их труд был формой сотрудничества с природой, а не насилием над ней. Хотя все это звучит романтизированно, здесь верно отмечены, на наш взгляд, некоторые частности патриархального типа взаимодействия общества и природы, но не вскрыты их реальные причины, обусловленные неразвитостью производительных сил.

Хотя Фромм и упоминает некоторые известные факты европейской реформации, ее существо также облекается в мифологические одежды фрейдизма. По мнению Фромма, М. Лютер, например, установил в Северной Европе чисто патриархальную форму христианства, которая

---

* Революционер-демократ, атеист А. Герцен иначе развивал этот сюжет: «...дева-родильница совсем не идет в холостую религию христианства. С нею невольно врывается жизнь, любовь, кротость в вечные похороны, в страшный суд и в другие ужасы церковной теодицеи.

Оттого-то протестантизм и вытолкнул *одну* богородицу из своих сараев богослужения, из своих фабрик слова божия» (42).

поддерживалась городскими средними слоями и светскими князьями. Существенной чертой этой формы было порабощение верующего-христианина патриархальным авторитетом. При этом труд стал для христианина-лютеранина единственным средством получить любовь и признание. Согласно Фромму, под влиянием лютеровской реформационной деятельности за христианским фасадом возникает новая тайная религия — «религия индустриального времени», коренящаяся в структуре современного буржуазного общества. Здесь снова всплывает тема двух религий — традиционной и секулярной.

Фромм считает, что, кроме внешней формы, «религия индустриального времени» не имеет ничего общего с христианством. Она низводит людей до придатков хозяйства и машин, хотя последние и созданы их руками. Она опирается на страх перед могущественным авторитетом и на подчинение ему, на воспитание чувства вины при непослушании, на распад человеческой солидарности благодаря господству собственности и взаимных антагонизмов. «Христианство, превратившись в чисто патриархальную религию во времена Лютера, смогло одеть религию индустриального времени в христианскую терминологию» (43), — утверждает Э. Фромм.

Речь здесь идет об адаптации христианской идеологии к условиям капитализма, якобы связанной, по Фромму, с обретением этой религией «патриархального» характера, с усилением тех тенденций оправдания частной собственности, покорности, безропотного труда, которые исторически отразили условия эксплуататорского общества и практику товарного производства, существовавшего, как известно, с времен Римской империи.

В обществе товаропроизводителей, согласно К. Марксу, общественно-производственное отношение состоит в том, что продукты труда являются для них товарами, т. е. стоимостями, и что отдельные частные работы относятся друг к другу в этой вещной форме как одинаковый человеческий труд. «...Для такого общества, — подчеркивал К. Маркс, — наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д.» (44).

Преемственность товарного и частнокапиталистического производства, продолжение эксплуатации при капитализме (несмотря на своеобразие ее форм) послужили

объективной основой идеологической связи между дореформационным и постреформационным христианством, равно как и между христианством времен мануфактурного и индустриального капитализма. Однако существование связи религиозных идей научно обосновано лишь в рамках марксистского метода, придающего социально-экономическим факторам роль определяющих основное содержание общественной жизни.

Э. Фромм не разделял требований этого метода, что не могло не отразиться на противоречивом характере его критики системы ценностей буржуазного общества. Так, «ключ» к пониманию структуры современного капиталистического общества и его «тайной религии» Э. Фромм видит в изменениях, происшедших за период между ранним капитализмом и второй половиной XIX в. На протяжении этого периода «утилитарно-принудительно-накопительские» процессы, начавшие развиваться еще в XVI в., смешиваются с «маркетинг-характером». «Я выбрал обозначение «маркетинг-характер», — пишет Фромм, — потому что одиночка на собственном опыте узнает себя товаром, имеющим не только потребительскую, но и меновую стоимость» (45). Соответственно и успех обмена (на «рынке личностей») зависит от того, как хорошо «идет» человек на рынке, выигрывает ли он на конкурсах как привлекающий своей «упаковкой», является ли он «солидным», «веселым», «агрессивным», «надежным», «честолюбивым»; из какой среды он вышел; к какому клубу он принадлежит; знает ли он «верных людей» и т. д. (46).

Следствием господства рыночных оценок личности становится и установка самой личности на полную приспособляемость, имеющая целью соответствовать максимально широким требованиям «рынка». Такой человек изменяет свое «я» по принципу: «Я тот, каким ты хочешь иметь меня» (47).

Отмеченная Фроммом тенденция социально-психологического развития подтверждается в условиях капитализма многочисленными конкретно-социологическими исследованиями. Опрометчиво было бы вместе с тем абсолютизировать эту тенденцию социально-психологической жизни современного капитализма. Ныне активизируются различные формы социально-политической демократической оппозиции государственно-монополистическому капитализму. Развертывается мощное антивоенное

(в последние годы антиядерное и антиракетное) движение. Все более наступательный характер приобретает борьба коммунистических партий капиталистических и развивающихся стран. Данные процессы — наглядные свидетельства жизненности как раз тех установок, что противостоят капиталистическому типу отношений между людьми и его проявлению в требованиях, предъявляемых буржуазным обществом к «маркетинговому» характеру.

Фромм, видимо, отчасти прав, полагая, что у среднего обывателя «маркетинг-типа» вопросы «зачем жить» и «куда идти» вызывают, как правило, незначительный интерес. Но антиимпериалистические силы современности остро ставят как раз подобные вопросы, предлагая альтернативы экономико-политической и социально-культурной практике буржуазного общества. Емкий афоризм Фромма: «Маркетинг-характер (как тип человека. — *В. Г.*) не любит и не ненавидит. Он функционирует» (48) — характеризует как раз социальные слои, безраздельно связавшие себя экономически, социально, духовно с современным капиталистическим обществом.

В этой связи интересны ссылки Фромма на исследование психологии руководителей корпораций, выполненное М. Маккоби. Уже сама специфика сюжета исследования М. Маккоби предопределяет сомнительность макросоциологических обобщений, построенных Фроммом на заведомо ограниченной основе. Статистические данные, представленные М. Маккоби, основаны на личном опросе. Проведенный им эксперимент, в зависимости от обстоятельств, включал от 3 до 20 бесед с 250 менеджерами и инженерами двух преуспевающих американских концернов. Однако полученные данные существенны для характеристики типа «деловой личности» («маркетинг-характер»), о которой говорит Э. Фромм, причем личности, рассматриваемой в святая святых ее деятельности — в процессе функционирования прибыльных капиталистических объединений. Для этой цели данные, приводимые М. Маккоби, на наш взгляд, являются репрезентативными.

М. Маккоби предложил опрашиваемым вопросы, касающиеся их отношения к деятельности в концернах. Ответы на них и результаты бесед сложились в следующую картину:

«Воодушевляет глубокий научный интерес, желание

понять динамичное чувство работы» — ответило 0%; «Отношение к работе отличается концентрированностью, увлеченностью, гордостью собственными достижениями, профессиональной установкой, но без глубокого научного интереса к природе вещей» — 22%; «Работа стимулирует интерес, который, однако, не поддерживается самим содержанием деятельности работника» — 58%; «Интерес к работе носит преимущественно инструментальный характер, чтобы гарантировать безопасность и доход занятому ею. Деятельность работника не отличается концентрированностью, имеет среднепродуктивный характер» — 18%; «Работа ведется пассивно, непродуктивно, рассеянно» — 2%; «Отрицательное отношение к работе и реальности» — 0%.

Другое направление опроса, проведенного М. Маккоби, связано с отношением менеджеров и инженеров концернов к другим людям. На основании его интервьюер построил так называемую шкалу любви, где выделены следующие параметры отношения к людям:

«Творческая увлеченность людьми» — ответило 0%; «Сознание ответственности, проявление тепла, ласковости по отношению к другим, но не сильная способность любить людей» — 5%; «Умеренная готовность любить при сохранении способности любить» — 40%; «Прилично проявляемый, ролево-ориентированный умеренный интерес к другим людям» — 41%; «Пассивность, отсутствие любви, интереса к другим людям» — 13%; «Мизантропия, жестокосердие» — 1% (49).

Приводя и комментируя результаты опросов, полученные Маккоби, Фромм обращает внимание читателей на то, что данные первой группы вопросов фиксируют, во-первых, проявление рассудочной стороны сознания опрошенных; во-вторых, большинство опрошенных характеризуется или неустойчивым интересом к работе как таковой, или же преимущественным отношением к ней как к средству, гарантирующему экономическую обеспеченность (безопасность) занятого в концерне менеджера или инженера.

Касаясь данных, представленных во второй группе вопросов, Фромм замечает, что никто из обследованных не мог быть охарактеризован как человек, безусловно любящий людей. «Тепло-ласковые» отношения к людям, умеренный конвенциональный интерес к окружающим, а также мизантропическая реакция на них служат, от-

мечает он, «иллюстрацией ужасающей картины эмоциональной недоразвитости в сочетании с доминированием чистой рассудочности» (50).

Приведенный статистический материал, согласно логике рассуждений Э. Фромма, подтверждает такую черту «маркетинг-характера», как доминирование чисто рассудочных, манипулирующих мыслей, которое развивается параллельно с атрофией полноценной и повседневной жизни чувств.

В данном случае речь идет о социально-психологической характеристике слоев и общественных групп, интегрированных экономикой, политикой, культурой государственно-монополистического капитализма. Спору нет — силы эти значительны. Но они как раз и оказались в безвыходном тупике и не исчерпывают, как свидетельствует развитие борьбы демократических сил, содержания действий, мыслей и чувствований всего населения современных капиталистических стран. Абсолютизация же «маркетинг-типа» ведет Фромма к безысходно-пессимистическим позициям относительно перспектив кардинальных преобразований этого общества на социалистических началах, к построению утопических прожектов гармонизации общественных отношений.

Сходные характеристики личности в условиях капиталистического общества встречаются у американского футуролога Алвина Тоффлера. Согласно Тоффлеру, структура системы общественных и личных ценностей, а следовательно, и идентичность личности становится все более эфемерной по мере нарастания технологической, экологической, культурно-художественной динамики буржуазного общества. В предвидимом будущем человечество должно ожидать, как утверждает А. Тоффлер, возрастание изменчивости ценностей. Для нейтрализации утраты личностных ценностей люди, по его мнению, будут объединяться в группы, принимающие общую систему установок и ценностей (субкультуры); группы устанавливают порядок, предписывают принципы или критерии, позволяющие личности организовать повседневную жизнь. Индивид стремится, по Тоффлеру, таким способом укрепить старые корни (религию, нацию, семью, общину, профессию), «сотрясаемые ныне ураганными ударами возрастающей силы» (51).

Подобного рода попытки смываются новой волной потрясений. Утрата же идентичности с группой или груп-

пами обрекает индивида на чувство одиночества, отчужденности и бесплодности, провоцируя мироощущение безысходного пессимизма.

В ходе частой смены стилей жизни и соответствующих им систем ценностей происходит, по Тоффлеру, утрата постоянства, целостности, внутренней структуры личности. В результате, утверждает Тоффлер, для многих остается очень мало «собственной личности». Они имеют дело «не с самим собой», а с тем, что может быть названо «серией собственных личностей» (52).

Читателю нетрудно заметить, что, хотя Фромм и Тоффлер представляют разные методологические традиции в буржуазной социологии, они приходят к близким (а частично и прямо совпадающим) пессимистическим выводам о безысходно-трагической судьбе личности в условиях нарастающего научно-технического прогресса. Социально-экономическая основа этой трагедии остается, однако, в тени. Ведь нарастание противоречий капитализма Фромм и Тоффлер относят на счет технического развития, функциональной специализации или господства пресловутой «рациональности».

Углубляющийся кризис идеологии индустриализма, «технологического детерминизма», утилитаризма, откровенно буржуазной апологетики популяризирует старую, еще восходящую к О. Шпенглеру схему перехода культуры в цивилизацию и вырождения последней. В формулировании этого тезиса существуют, понятно, свои оттенки. Так, если Н. Я. Данилевский утверждал кризис «европейской» культуры (53), то О. Шпенглер — конец «фаустовской» культуры, В. Шубарт — конец «героическо-прометеевской» культуры (54), П. А. Сорокин — «западной сенсуалистической суперсистемы» (55), Н. А. Бердяев — «гуманистически-секуляризованной стадии» западногерманской культуры, а А. Тойнби — «западной цивилизации» (56) *.

Современные построения религиозной футурологии, обсуждающей перспективы развития науки, техники, экологических процессов, будущее общества и задачи

* На XVII Всемирном философском конгрессе в Монреале обоснование марксистского понимания категорий «культура» и «цивилизация» было представлено в докладах советских ученых: проф. Л. И. Новиковой «Понятие «цивилизация» и его познавательные функции» и проф. М. П. Мчедлова «Концепция цивилизации в марксистской философии».

политики религиозных организаций в этих вопросах, в значительной степени опираются на идеи Бердяева.

В июле 1979 г. под эгидой ВСЦ состоялась международная конференция «Вера, наука и будущее», собравшая 405 участников из 56 стран мира. Местом ее проведения был избран Массачусетсский технологический институт (США) (57). При подготовке данной конференции и по окончании ее состоялась серия специализированных встреч между учеными и церковниками: «Генетика и качество жизни», «Наука и теология», «Ядерная энергия», «Политическая экономия, этика и теология».

На конференции обсуждались четыре темы:

— Отношение между наукой и верой как формами человеческого понимания и роль веры в определении правильного использования науки и технологии;

— Анализ этических проблем и их перспектив в сфере науки и технологии;

— Экономические и политические проблемы использования и распределения мировых ресурсов и более справедливое участие науки и технологии;

— Новые направления христианской социальной мысли и действия, относящиеся с большим вниманием к возможностям и угрозам современной науки и технологии, исследующие условия справедливого, представительного и стабильного общества.

Секции этой конференции занимались следующими направлениями:

I. Природа науки и природа веры.
II. Человечество, природа и бог.
III. Наука и образование.
IV. Этические последствия биологических манипуляций с жизнью.
V. Технология, ресурсы, окружение и население.
VI. Энергия будущего.
VII. Перестройка индустриального и заводского окружения.
VIII. Экономика справедливого, представительного и стабильного общества.
IX. Наука, технология, политическая власть и более справедливый мировой порядок.
X. К новой социальной христианской этике и новой социальной политике церквей (58).

Возрастающее внимание религиозных идеологов к перечисленным выше вопросам обусловлено рядом факторов. Среди них далеко не последнюю роль играет то обстоятельство, что широкие круги населения капиталистических стран обеспокоены негативными социальными и социально-психологическими последствиями НТР. Настроения общественности подталкивают буржуазных идеологов (в том числе и религиозных) к попыткам взять в свои руки инициативу истолкования этих процессов.

Данная тенденция была неоднократно подчеркнута в советской литературе (59).

Кризисный характер идеологии «технологического детерминизма», равно как и его критику предшествующим поколением культурологов (как религиозно-идеалистических, так и внерелигиозных направлений), учитывают фидеисты наших дней, претендующие разработать «теологию технологии». Характеризуя ее тенденции, современный теолог Э. Шурман пытается подчеркнуть «нонконформистский» характер этого направления, относя его к «критической футурологии», противостоящей «футурологии порядка». В «футурологии порядка» содержится, по Шурману, реальная угроза человеческой свободе и увековечение существующей социальной несправедливости, попытка упрочить власть имущих, использующих науку и технологию как инструмент господства (60).

Согласно идеям представителей «теологии технологии», будущее не может быть сконструировано как продолжение прошлого и настоящего, как очищенное от недостатков предшествующих этапов развития, а должно стать радикальным исправлением прошлого и настоящего. Смысл «технологии» с этой точки зрения переходит «границы человеческого», поскольку касается природной стороны действительности, якобы созданной богом. «Технология» рассматривается как служба богу, а в качестве последней — как служба ближнему и как служба по улучшению культуры. Согласно взглядам сторонников этого направления, «слово бога» обнаруживает значение «технологии» средствами «технологии». Сквозь призму этих представлений технологическая деятельность человечества рассматривается как «истинно христианская, отвечающая проповеди Иисуса Христа» (61).

Теологи «технологии» «признают», что культура продвигается вместе с развитием технологии, что технология может создать простор для многообразного труда, для заботливого, творческого труда. Но где, позволительно спросить теологов: в реальном социализме, в коммунистическом обществе? Оказывается, нет. «Удел технологии в раскрытии значения творения как такового, раскрытии, достигающем своего финального предназначения в царстве бога, в перевоссоздании универсума» (62).

Налицо мистификация объективного смысла и значения технологических процессов в жизни общества (63).

Марксизм против мистифицирующих подходов и допущений в анализе социально-экономического и социально-культурного значения этих факторов. Классики марксизма-ленинизма всегда подчеркивали историческую необходимость технологии как важнейшего средства воздействия на предметы труда и их преобразования (64). Техника выступает и как форма воплощения и как форма передачи последующим поколениям производственных достижений на каждом этапе развития общества. Пользование ею предполагает владение исторически определенной совокупностью производственных навыков и приемов. Каждое новое поколение трудящихся лишь через технику овладевает этими навыками и приемами труда. Фиксируя комплекс исторически сложившихся приемов труда, техника соучаствует в механизме социального воспроизводства человека труда. Благодаря соединению техники и человека труда и их совместному воздействию на предмет труда осуществляется овладение человеком как внешней природой, так и (через посредство этого процесса) стихийными силами общества и биопсихологической стихией самого человека.

Советская исследовательница И. Ф. Игнатьева правомерно, на наш взгляд, отмечает, что техника является не только средством целесообразной деятельности, но и «феноменом культуры», выступая «в качестве средства общения», «особого способа социальной связи людей разных поколений через собственно культурные циклы наследования» (65).

Буржуазные критики «технологического детерминизма» (в том числе и из религиозного лагеря) пренебрегают всемирно-историческим значением как раз этой сущностной человеческой стороны, запечатленной в технике и раскрывающейся в ходе ее использования. Они предпочитают разрывать и противопоставлять «техническое» и «человеческое», которые в реальной действительности существуют лишь во взаимодействии и взаимодополнении.

Часто «демониально-апокалиптические» возможности, приписываемые технике современной буржуазной (в том числе и религиозной) мыслью, — продукт воображения тех, кто играет абстракциями, возникающими в результате противопоставления реально связанных общественных сил. Не секрет, однако, что такие возможности — отображение реальности, возникающей в результате ис-

пользования человеческих достижений путем эксплуатации, как результат пороков социальной системы. Рамки ее переросли могучие технические силы, готовящие ликвидацию буржуазного строя. И решение этой проблемы не на путях ухода в религиозную утопию, а в осуществлении преобразования капиталистического общества в социалистическое. «Теология же технологии» уводит своих последователей с такого пути. В этом ее дезориентирующее социальное значение, поскольку мистификация ключевого аспекта жизни общества (взаимодействия человека — основной производительной силы — и технических аспектов производства) ведет с неизбежностью и к мистификации всей картины исторического процесса.

Активизация проповеди иррационализма и мистицизма

Характеризуя работу XVII Всемирного философского конгресса, Г. Л. Смирнов писал: «Отличительной чертой докладов буржуазных философов по проблемам культуры был социальный пессимизм» (1). Эта тенденция буржуазной идеологии далеко не случайна. Отрицательное отношение к идеологии «технологического детерминизма» сопровождается на Западе, как правило, активизацией проповеди социологического агностицизма. Следствием этого является усиление иррационалистических мотивов в буржуазной обществоведческой литературе. Привлекаются материалы конкретно-социологического анализа, образы художественной литературы, общефилософские положения. Все средства хороши для отрицания рационалистических идей в социологии — вот лейтмотив, отчетливо выделяющийся в хоре противников признания объективных законов научного обществоведения.

Утверждение иррационализма мысли и действия отбрасывает ранее существовавшую в буржуазной мысли рационалистическую традицию, исторически связанную с расцветом естествознания и неуклонным техническим прогрессом XVIII—XX вв. На первое место выдвигается откровенно мифологический способ самовыражения. Мосты между мифом и «логосом», ранее наведенные в европейской культуре, бесповоротно отбрасываются этой тенденцией, а движения на Западе, альтернативные рациональной культуре, без стеснения обращаются к мифу.

Миф проявляет не только иллюзорно-компенсаторные функции (свойственные ему изначально по общественной его природе), но и некоторые реальные психологически-стабилизирующие функции в той мере, в какой он утверждает якобы естественную, органическую основу национально-патриотических настроений. Один из современных западных идеологов — Т. Лёенбергер отмечает, что, пока общество еще живет своими собственными возможностями развития, его потребность в мифах ограниченна. Но эта потребность актуализируется там, где сами индивидуальные и общественные действия более не являются разумными. По его мнению, ныне происходит как бы «встреча» современного человека с античным: «античный мир еще мифичен, современный — мифичен вновь» (2).

Однако такой путь не может обеспечить будущее человечества. Укрываясь в мифе, в лучшем случае можно лишь на короткое время обрести надежду на стабильность мира искусственно подогретых ценностей.

Как отмечает Т. Лёенбергер, «путь назад, к мифу стал ныне много более актуальной темой, чем путь прогресса. «Первобытное мышление» распространяется. Оболочка же прирученной цивилизации становится все слабее» (3). В этих словах суть идеологических концепций, утверждающих иррационализм в духовном климате современного капиталистического общества.

Отвергнутые когда-то мифы и утопии заменены их идеологическим эквивалентом — поисками универсальных норм, согласующихся с динамикой развития мирового сообщества, т. е. разнообразных рецептов его «спасения».

В теоретическом коловращении либерально-буржуазного сознания проглядываются социально-психологические факторы укрепления иррационалистических умонастроений. Предостережения об опасности и несостоятельности решать общественные проблемы средствами научно-технических нововведений стали общим местом в рассуждениях той части буржуазной интеллигенции, которая еще сохранила способность к объективной оценке фактов. Вместе с тем даже наиболее осведомленные и критически настроенные ее представители не поднимаются в своей характеристике симптомов и перипетий углубляющегося кризиса капитализма до раскрытия его сущностной, глубинной природы. Их критика капитализ-

ма приобретает либо реформистский характер, либо вид утопических мечтаний и пожеланий.

На фоне все более обнаруживающейся несостоятельности буржуазного знания расширяются позиции пропаганды, возможности популяризации религиозной веры в буржуазном обществе. Притом религиозной веры во всем многообразии ее оттенков, форм, направлений. Правда, утверждение примата идеальных факторов в становлении буржуазного производства сопровождается, например, у М. Вебера замечаниями, призванными смягчить заведомую несостоятельность этой исходной идеалистической позиции. «Мы, — оговаривается он специально, — стремимся установить лишь следующее: играло ли также и религиозное влияние и в какой степени определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретно «стороны» сложившейся капиталистической культуры восходят к этому религиозному влиянию» (4).

Религиозный фактор в производстве и культуре капитализма выступает здесь как самостоятельный наряду с экономическими и социально-политическими процессами. Он также приобретает черты момента, действующего в обществе параллельно с другими духовными побуждениями. В результате стирается обусловленность религии совокупностью социально-экономических объективных, материальных общественных причин. Упускается из виду гносеологическое качество религии быть «фантастическим отражением» общественной действительности. Гносеологически и социально религия уравнивается с общественными силами, отличающимися в сравнении с нею качественно иной общественной природой, спецификой. Тем самым продукты религиозной фантазии обретают в соответствии с давней объективно-идеалистической и религиозно-теологической традициями видимость объективно существующих, самостоятельно действующих реальных сущностей, вместо того чтобы оставаться, как им и положено, атрибутами «превратной теории превратного мира».

В отличие от М. Вебера для Фромма оказывается несущественным вопрос: «имеет место или не имеет место религия в том или ином конкретном случае?» (5) Более существенна постановка: «Какой вид религии? Требует ли она человеческого развития, раскрытия специфически человеческих сил, или же она ограничивает человеческий

рост?» В такой альтернативе — очевидная живучесть в буржуазном мире иллюзии о возможности функционирования некоей положительной, прогрессивной, перспективной религии как средстве движения к реальному человеческому совершенству. В основе этой иллюзии лежат, в частности, натурсоциологические представления. Так, согласно Э. Фромму, «религиозная потребность коренится в условиях существования вида человека. Самосознание, разум и способность к воображению появляются у человека как новые качества, превышающие способность самых «умных» приматов к орудийной деятельности, и определяют человеческую потребность в объекте преданности...» (6).

Столь общий, расплывчатый подход лишает, понятно, предмет обсуждения — религию — исторической конкретности. Дополнительно Э. Фромм вводит соображения о неискоренимости человеческого двоедушия и двоемыслия, ведущих к сложным взаимоотношениям «официальной» и «тайной» религии. Так, если человек преклоняется перед властью, но официально признает себя сторонником «религии любви», то «религия власти», по Фромму, есть его тайная вера, тогда как официальная религия (например, христианство) для него не более чем «идеология». Поэтому «можно быть религиозным, не почитая себя таковым, и можно не быть религиозным, чувствуя себя как Христос» (7).

Таким образом, каждый человек оставлен на подозрении в религиозности если и не «официальной», то по крайней мере «тайной», не считая возможности симбиоза двух видов религий в одной личности. Фромм констатирует практику лицемерия, возведенную в закон повседневного существования и деятельности буржуазного общества. Он выделяет «раздвоение личности» как норму ее функционирования и непременное условие выживания при капитализме. Об этом говорил еще К. Маркс, характеризуя процесс капиталистического отчуждения в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» (8). Фроммовское выделение «явной» и «тайной» религий вместе с тем воспроизводит общие контуры неофрейдистской трактовки взаимоотношений между «я» и его социальным окружением.

Социофрейдистские и натуралистические концепции религии отличаются общим моментом — попыткой вывести религию из заданных параметров, будь то человече-

ское сознание или биологическая природа человека (9).

И. Т. Фролов в работе «Перспективы человека» дал обстоятельный критический анализ так называемых социобиологических концепций (10). Не повторяя его положений, остановимся лишь на вопросе трактовки социобиологом Э. О. Уилсоном природы религии. Так, обращаясь к описанию сообществ животных и вопросам «социобиологии», Э. О. Уилсон утверждает, что «приверженность к религии есть наиболее комплексная и могучая сила человеческого сознания, и, по всей вероятности, неискоренимая особенность человеческой природы» (11).

Предрасположенность к религиозной деятельности в первобытном и традиционном обществе Уилсон склонен рассматривать как генетически обусловленную. Шаманы, колдуны и прочие носители религии отличались, по его утверждению, нейрологическими особенностями, связанными со структурой их генетического кода. Пытаясь объяснить конформистские установки, отличающие религиозные правила и обряды этих обществ, социал-дарвинистскими доводами, буржуазный «социобиолог» задает риторический вопрос: «Не является ли готовность проникнуться доктриной некоторой нормой, базирующейся на нейрологических основаниях, сложившихся в результате борьбы одного класса против других?» (12)

Рассмотрение форм религиозной практики позволяет, как считает Уилсон, заметить, что они дают «биологические преимущества». Прежде всего они «стабилизируют идентичность». Среди «хаотичных и потенциально дезориентирующих ежедневных опытов каждой личности» религия, по Уилсону, определяла место личности, доставляла ей неоспоримое членство в группе, утверждавшей власть, и благодаря этому давала ей в жизни цель, совместимую с ее собственными интересами. Так осуществлялась «сакрализация идентичности». Благодаря биологическим факторам разум, по Уилсону, был «предрасположен участвовать» в процессах сакрализации, которые в сочетании друг с другом и порождали институты организованной религии (13).

Обязательство же составляет, по Уилсону, второй процесс религиозного действия. Оно осуществляется путем эмоционального отказа члена первобытного сообщества от самого себя. «Социобиологическое» объяснение веры в бога ведет, согласно Уилсону, к вопросу о роли

мифологии в современной жизни, ибо, по его убеждению, человеческие существа до сих пор управляемы посредством мифов (14). Так, «социобиологическое» своеобразие начальных этапов рассуждения Уилсона сменяется довольно шаблонным утверждением, что мифологические формы манипулирования сознанием — общая черта как религии, так и современной науки, политики, искусства и т. д.

Принципиальной методологической несостоятельностью «социобиологического» объяснения религии является рассмотрение первобытного и традиционного общества сквозь призму категории «личность». Между тем, как известно, факторы, питавшие тенденцию к идентичности поведения в этих обществах, связаны как раз с такими формами социального регулирования, в которых индивидуализированное «личностное» проявление было жестко дозировано.

Рассуждения Уилсона о цели жизни, эмоциональном отказе от самого себя предполагают (по крайней мере имплицитно) развитую личность. Ей же как раз и не давали развиться жесткие конформные факторы регуляции поведения, присущие первобытным и традиционным обществам. Методологическая неадекватность рассмотрения Уилсоном первобытного и традиционного общества сразу же превращает в несостоятельные все доводы о биологической полезности религиозных способов регуляции поведения.

В первобытном обществе происходило обуздание не личностного, а «зоологического» индивидуализма. И, как указывал В. И. Ленин, «в действительности «зоологический индивидуализм» обуздала не идея бога, обуздало его и первобытное стадо и первобытная коммуна. Идея бога *всегда* усыпляла и притупляла «социальные чувства», подменяя живое мертвечиной, будучи *всегда* идеей рабства (худшего, безысходного рабства)» (15).

Смешение сфер действия биологических и социальных факторов в жизни первобытного и традиционных обществ — наглядная иллюстрация несостоятельности претензий «социобиологии» быть систематическим научным мировоззрением. Наблюдая злоключения теологии в XX в., Уилсон приходит к выводу, что «теология... не может жить долго как самостоятельная теоретическая дисциплина» (16). Религии же, по мнению Уилсона, суждена долгая судьба как «жизненной силе общества». В ка-

ком же качестве? Как источник надежды, а следовательно, биологически важный фактор, религия, полагает Уилсон, сможет существовать в качестве прагматически значимого элемента общественной жизни (17).

Но целесообразна ли бесплодная пассивная надежда на лучшее будущее в сравнении с организованной и активной борьбой за воплощение в действительность лучших надежд в истории человечества? Кроме того, рано или поздно приходит разочарование в бесплодных надеждах, отягощенное напрасно затраченным временем. Сохранит ли религия приписываемую ей Уилсоном «биологическую целесообразность», даже если иметь в виду, что в качестве «опиума народа» она поддерживает настроение эйфории у определенной части населения в настоящее время? Думается, что горечь прозрения снимает самые робкие допущения относительно целительных качеств религиозной надежды в исторической перспективе.

«Социобиологическая» трактовка религии может быть классифицирована как одно из проявлений либерального сциентизма. Последний не в состоянии вскрыть предпосылки и корни социальной потребности в религии. Неопределенность мечтаний о гармонизации общественных отношений, выросшая на фоне превратного представления о действительном содержании общественного процесса, — такова «социобиологическая» модель религии, представленная Уилсоном.

Уместно обратить внимание на общий мотив, пронизывающий рассмотренные выше взгляды на религию Э. Фромма и Э. О. Уилсона. Это попытка наделить ее качеством воплощения и выражения некоей «антропологической сущности». В данном подходе проявляется сближение натуралистических концепций религии с антропологическими интерпретациями культуры. Интересно отметить в этой связи тенденцию к иррационалистическому истолкованию сущности человека, рассматриваемой в отрыве от совокупности реальных общественных отношений и процессов. Иррационалистические же модели человеческой личности и ее деятельности проецируются на результаты, равно как и на сам смысл всемирно-исторической практики людей, а, следовательно, и на достижения культуры.

Известны социально-экономические и социально-политические факторы, обусловившие разрыв класса буржуазии с традицией философского гуманизма и рацио-

нализма. Иррационализм как проявление буржуазного сознания эпохи империализма активизируется в условиях возрастающей опасности милитаризма и социально-экономических потрясений. При этом он составляет один из характерных элементов неоконсерватистских идеологических тенденций, весьма влиятельных в последние годы на Западе.

Характеризуя политику буржуазии эпохи империализма, В. И. Ленин писал: «В цивилизованной и передовой Европе, с ее блестящей развитой техникой, с ее богатой, всесторонней культурой и конституцией, наступил такой исторический момент, когда командующая буржуазия, из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековое. Отживающая буржуазия соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство» (18).

Характерно, однако, что иррационализм в буржуазном сознании сосуществует с поступательным развитием научного знания. Отказаться от него не может позволить себе сколько-нибудь значительное общественное движение современности, претендующее сохранить для себя какое-то серьезное подобие исторической перспективы.

Отсюда — тенденция мистификации науки. Яркой иллюстрацией этой тенденции является, например, попытка некоторых теологов обосновать «биологический базис религиозного опыта», попытка доказать, что крах общества — приговор истории и наказание небес за коллективное нарушение законов эволюции (19).

Другим примером мистификации науки может служить деятельность секты «сайентологии», сочетающей методы психологического тренинга и элементарное жульничество в отношении своих последователей. Выдвинув лозунг «Научись учиться», эта секта только в США имеет 1,5 млн. последователей. В ее практике фигурируют банальные рассуждения о том, что в обществе всегда кто-то кого-то подавляет, и применяются индивидуальные средства достижения «личной подлинности» (20).

«Социобиологические» и неофрейдистские трактовки религии в системе этой мистификации выполняют функцию обоснования (якобы от лица современного научного знания) социальной содержательности религии, ее необходимости в системе духовной жизни буржуазного общества. Социально-экономическая и классовая природа

ее общественных функций в натуралистических концепциях не может, понятно, получить сколько-нибудь объективного освещения.

Среди форм мистификации науки важно отметить и попытки систематизировать мистические представления в русле парапсихологических объяснений. Как правило, эти представления подводятся под категорию «опыта», после чего объявляется о биологических основаниях последнего. В связи с популяризацией так называемого парапсихологического опыта в зарубежной литературе часто встречаются ссылки на Э. Сведенборга, на публикации общества психических исследований, основанного в Лондоне в 1882 г. (спириты), на положения трудов У. Джемса, на деятельность «Объединенного общества исследования религиозного опыта», созданного на Западе уже в 1969 г. Источники, несомненно, пестрые по характеру и содержанию.

Существуют попытки налаживания идейного союза между «иррационалистами» и «эзотеристами» парапсихологического толка и традиционными религиозными течениями. Так, Р. Пассиан, используя парапсихологические «модели» и объяснения, вводит «основательные оговорки» в отношении тенденции демифологизации в современном христианском богословии. Обсуждая такие, с позволения сказать, «проблемы», как соотношение библейского чуда и парапсихологии, парапсихологическое истолкование смерти, ясновидение, а также психические состояния одержимости, функциональных расстройств, молитвы, глассолалии и состояния транса, автор формулирует свое кредо следующим образом: «Парапсихологически ориентированная теология может содействовать крайне необходимому церковному обновлению, без которого церковная жизнь все более вымирает» (21).

На базе аналогичных подходов складываются разнообразные формы взаимодействия модернистско-эзотерических и традиционалистских религиозных течений в социально-психологической атмосфере религиозности населения современных капиталистических стран, а также более или менее систематизированное отражение этих тенденций в религиозной литературе современного Запада.

Д. Коэн (долгое время специализировавшийся на эссе, посвященных парапсихологической тематике и молодежным религиозным движениям в США) утвержда-

ет, что «религиозный, или мистический, опыт представлен во всех культурах, во всех классах, во все периоды истории. Он настолько общий, что имеет все признаки базисного биологического процесса» (22).

Характерно, что Д. Коэн в своей интерпретации мистического опыта опирается на его признаки, сформулированные в известной книге У. Джемса «Многообразие религиозного опыта» (23). Отбрасывая мир религиозных символов как слишком сложную в объяснении конструкцию, Коэн считает, что главное в этом опыте — «физическое ощущение всепроникающего света». Он с удовольствием приводит суждение одного из западных авторов, что «современное отношение к религиозному опыту сравнимо с отношением к сексу в викторианскую эпоху — он существует, но никто не говорит об этом». Заметив походя, что «наш рациональный и технический век заслуживает упрека за то, что он не верит в то, что нельзя измерить», обезопасив свой труд от научной критики столь незамысловато-софистическим образом, Д. Коэн утверждает затем, что религиозный опыт в высшей степени личностен и субъективен, поскольку «не относится к объектам, которые можно взвесить, измерить, сфотографировать и даже адекватно описать» (24). «Физическое ощущение всепроникающего света» осталось ни к чему не обязывающей метафорой, поскольку утверждение «невозможности адекватно описать» как раз и ставит под сомнение ранее приведенный критерий такого описания.

Итак, «религиозный опыт» невыразим и неописуем, не поддается сколько-нибудь точным количественным либо иным внешне достоверным характеристикам. Если бы Коэн этим и закончил свою публикацию, она осталась бы простым изложением многих мистических сочинений прошлого и наших дней, отличаясь от них заметной сдержанностью.

Однако со столь малым набором средств Коэну не выдержать конкуренции на рынке мистической литературы. Не случайно им вводится понятие «пусковые факторы религиозного опыта». Среди них Коэн выделяет спокойствие и красоту природы, критические ситуации, связанные с возможной и близкой смертью, состояние созерцательности и мечтательности, сексуальное возбуждение, а также «религиозные искания» личности. Примечательно звучит утверждение этого «теоретика» религи-

озного опыта, согласно которому мистические переживания сравнительно редко осуществляются в специальных культовых помещениях и других местах официального отправления культа (25).

Полезное, надо полагать, предостережение последователям официальных конфессий, надеющимся на чудо общения со всевышним прежде всего в ходе богослужения!

Как правило, проповедники религии на Западе довольно точно представляют себе психологическое состояние тех категорий населения, к которым обращена их деятельность. Выделяются те, кто одинок и подавлен, кто нуждается в исцелении, храбрости, кто переживает кризис духа и ищет перемен, кто имеет неосуществленные мечты и хочет забыться, наконец, кто ищет «более глубокой веры» (26).

Серия изданий «Гайд поустс» (Guideposts), где была помещена приведенная классификация, вышла в последние годы пятью выпусками: «Сокровища надежды», «Сокровища крещения», «Сокровища веры», «Сокровища вдохновения», «Сокровища классиков», «О любви» — каждый тиражом 3,5 млн. экземпляров. Продукция этого издания рассчитана на людей, в той или иной форме переживающих духовный кризис и нуждающихся в моральной поддержке, а авторы этих выпусков настойчиво предлагают религию в качестве своего рода духовной опоры.

«Овладение событиями и обстоятельствами» основывается на создании и укреплении, с одной стороны, чувства умеренности, с другой — решительности. Объективная природа самих событий и обстоятельств, понятно, не затрагивается. Соответственно и «овладение» остается иллюзорным. Подробно выделены задачи «второго плана», являющиеся, однако, чрезвычайно важными для личности. Это освобождение от чувства вины, расслабление, спокойный сон, терпение, здоровое самолюбие, решимость, храбрость, доверие к себе, самоконтроль, победа над депрессией, удовлетворение работой и т. д. Проповедник Рей предлагает решать эти задачи средствами «медитации» (27).

Перечисленные приемы рекомендуются как правоверным христианам, так и тем, кто покинул один из традиционных приходов или одну из традиционных общин. При этом невольно вспоминается мысль К. Маркса о том, что религия есть «самосознание и самочувствование

человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял» (28).

Нетрудно заметить, что Рей в целях сохранения религиозности использует практику психологического самоконтроля и аутотренинга. Во взятых самих по себе, в них нет, разумеется, ничего религиозного. Стремление связать их с религиозными представлениями и переживаниями на основе специальных методик, предлагаемых «специалистами» по «религиозному опыту», — наглядное свидетельство того, что в мире бытового сознания современные проповедники религии используют разного рода изощренные приемы. Они отвечают некоторым типичным особенностям психологических состояний, порожденных прежде всего социально не удовлетворенными потребностями. Заполнять «белые пятна» мысли и чувства с помощью ассоциаций, ведущих к религиозным представлениям и понятиям, — способ насаждения религиозных идей, опирающийся на известные принципы психологии и педагогики и вместе с тем служащий мистификации содержания и направленности духовной жизни человека.

В современном западном обществе поиски смысла жизни, уверенности в себе, безмятежности ведут в секты, к дзен-буддизму, индийской мудрости, «трансцендентальной медитации», не говоря уже о наркотиках (29).

Характерно, что публикации о проявлении оккультных способностей, как правило, снабжены примерами участия известных представителей научной и культурной жизни Запада в оккультных сеансах. При этом отодвигается в тень объективно-исторический вклад этих авторитетов в борьбу с модными предрассудками своего времени, что создает впечатление тайной веры их в оккультные средства или по крайней мере их следование позиции систематического двоемыслия. Такова, например, книга Ф. Энкосса «Папюс». Энкосс посвятил ее жизни и оккультно-медицинской деятельности своего отца, спирита и «великого магистра» ложи мартинистов (30).

Несмотря на разнообразие биографических подробностей в сочинениях подобного рода, методологические основы литературы данного типа отличаются устойчивым единообразием: большой интерес «героя» к таинственному в детстве; рано обнаружившиеся способности либо к наукам, либо к спиритическо-оккультным мероприятиям, либо к тому и другому вместе; неудовлетворенность традиционностью научной либо служебной карьеры;

встреча с учителем оккультизма, внезапное «обращение»; многочисленные чудеса без каких-либо объяснений их природы, за исключением таинственной силы, веры в нее и следования ее указаниям.

Что касается «таинственных сил», то здесь фигурируют ясновидение, перевоплощения, духи, изгнание бесов, ведьмы, гробницы. Это глобальный, так сказать, охват. Иллюстрацией может служить, например, биография известной «прорицательницы» О. Уорелл. Повествование о жизни пресловутой «героини-ясновидицы» сочетает элементы очерка, детектива, а также «свидетельства» якобы имевших место чудес непосредственными очевидцами. Публикации подобного типа многочисленны в западных странах (31).

Не забывается и континентальная специфика. В этой связи, например, французский журнал «Пари-матч» счел необходимым взять интервью у Ж. Тьенлу, специализирующегося на описании африканских культов. Вывод интервью сводится к тому, что Африке без всяких на то оснований приписывается роль мирового поставщика мистицизма для капиталистического Запада (32).

Серьезные специалисты, исследующие социально-психологические процессы, протекающие в современных капиталистических странах, вряд ли целиком согласятся с Ж. Тьенлу. Идеологические и организационные формы пропаганды европейского и североамериканского мистицизма носят разветвленный и стабильный характер, не исключающий, впрочем, возможности заимствования из различных «иноконтинентальных» источников.

Сочетание «глобального» и «континентальных» уровней в описании всевозможных «таинственных» сил и явлений позволяет проповедникам мистицизма создавать иллюзию якобы всеобщего характера потусторонних влияний на земные дела и события. Таким путем как бы скрадывается, маскируется доисторический характер многих верований традиционных обществ, обусловленных крайне ограниченным уровнем материально-производственной практики и жестокой регламентацией родом и племенем всех форм и навыков деятельности. Такой идеологический прием позволяет обойти (только на словах, разумеется) давящую силу религиозно-бытовых традиций. Отодвигается в тень их характеристика как фактора, негативно влиявшего (а в капиталистических странах и многих развивающихся государствах еще про-

должающего отрицательно влиять) на ход общественного развития. Сосредоточение внимания на разнообразных проявлениях «континентальной» религиозной экзотики по существу подменяет раскрытие социальных, гносеологических и исторических корней местных религий второстепенными подробностями. Подобное «очищение» верований, бытующих на тех или иных континентах, от их реального исторического содержания облегчает проповедникам мистических представлений поиски условий и форм международных идейных союзов. И это несмотря на существенные различия социально-этнических факторов, обусловивших «континентальные» разновидности мистицизма.

«Континентальный» уровень пропаганды мистицизма дополняется «региональным», когда речь идет о чудесах местного значения, например, о мистических явлениях, якобы встречающихся в западной Англии — в Корнуэлле. Некоторые места там, оказывается, отличаются вдохновляющим воздействием на художественное творчество (33). Здесь налицо вариант пропаганды мистицизма в среде творческой интеллигенции.

Атмосферу «чуда» пытаются продолжить из прошлого через настоящее к будущему. Такова попытка представить европейскую историю как последовательное осуществление пророчеств Нострадамуса (34).

В целях повышения доверия читателей практикуется и такой прием, как точная медицинская характеристика возникновения и развития болезней, наступление клинической смерти, вывод больного из нее усилиями врачей-реаниматоров и последующее описание «видений», имевших место у пациента «после смерти». Содержание и характер этих «видений» призваны повысить доверие к христианским мифам за счет совпадения с ними галлюцинаций больного.

Наряду с этим активно пропагандируются теософские и антропософские учения Е. П. Блаватской, А. Безант, Р. Штейнера. В сочинениях этих авторов буддийская, египетская и иранская мифология обработаны в соответствии с категориями европейских идеалистических представлений конца XIX — начала XX в. Это предопределило внимание к ним в богоискательски настроенных кругах западной интеллигенции (35).

Вкус к таинственному подогревается всевозможными беллетризированными произведениями. Один из ав-

торов такого рода изданий — французский математик П. Баррюкан специализируется по тематике истории тайных обществ. В одной из последних книг («Секретные общества») П. Баррюкан касается тайных организаций древнего Китая, деятельности мафии, особенностей ряда политических организаций. Наряду с этим рассматриваются тайные христианские общины Древнего Рима, общества франкмасонов и розенкрайцеров, система оккультных тайных обществ (36).

В литературе отмечены тенденции идейно-организационного союза нетрадиционалистских религиозных течений с традиционными церквами и учениями. Так, А. Бейли (известная на Западе «специалистка» по вопросам астрологии, «эзотерической» психологии, сверхъестественным исцелениям и оккультным наукам) отмечает состояние кризиса современных церквей, выделяет вместе с тем идейные, психологические, организационные возможности, которыми ныне существующие церкви реально располагают в капиталистическом обществе. Предлагается некий набор «основных истин», в которых нуждается человечество и с которыми оно якобы интуитивно соглашается. В развернутой же форме они пока доступны лишь посвященным, к числу которых А. Бейли относит и себя. Возрождение церквей, ныне переживающих кризис, возможно лишь на базе освоения ими этих пока еще эзотерических откровений. Так, полагает А. Бейли, может быть создана «новая мировая религия», а церкви могут возродиться лишь на базе этой «новой мировой (т. е. «реформированной». — *В. Г.*) религии» (37).

Здесь представлена попытка обоснования одного из направлений идеологии религиозного модернизма, учитывающего ряд тенденций социально-психологического состояния населения буржуазного общества.

В советской литературе достаточно подробно обсуждался вопрос о взаимодействии уровней религиозного сознания. Отмечалось, в частности, что направления модернизации религиозной идеологии зависят от тенденций эволюции религиозных социально-психологических образований (стереотипов, типичных суеверий и т. д.) (38). Рассмотренный выше материал показывает, что в русле западного «богоискательства» сочетаются традиционалистские представления и идеи, связанные с модернистской мистификацией науки. Так, биологизаторские и фрейдистские трактовки природы человека сосуществуют с

европеизированными вариантами восточного мистицизма.

Заметная разнородность источников, средств и приемов обоснования религиозного иррационализма и мистики свидетельствует, конечно, о кризисе, переживаемом религиозным сознанием как на психологическом, так и на идеологическом уровнях.

Использование столь разноплановых идейных средств — своеобразный прием, позволяющий расширять возможности идейно-психологического воздействия защитников религии. С помощью натуралистического, в частности неофрейдистского, философско-методологического инструментария делаются попытки поддержать пошатнувшийся престиж превратного религиозно-фантастического отражения действительности. В этом проявляется одна из характерных черт современного буржуазного сознания — приобретение религиозной идеологией подобия философствования.

Такого рода потребность эксплуатируют и религиозные метакультурологические схемы, претендующие на раскрытие якобы «вечных» и «неизменных» сторон «социокультурного прогресса». Натиск иррационалистского потока по принципу идеолого-психологического контраста оживляет интенсивность обращения к псевдорационалистским построениям религиозно-культурологической метафизики.

Глава II

Мифология «сакрального» в попытках теологического обоснования культуры

Идеологические функции «сакрального» в мире секуляризационных процессов

Объективные факторы общественного развития при капитализме ведут к сокращению сферы религиозного контроля. На уровне идеологии и культовых действий («практическая религиозность») выявляется глубокое несоответствие религиозных представлений и религиозной деятельности наиболее глубоким и устойчивым тенденциям общественных перемен. В связи с этим в религиозной литературе все чаще звучит тема опасности отстать от духа времени, раздаются предостережения о недопустимости ситуации «цейтнота» для «верхов» религиозных течений — церковной иерархии, теологических кругов. Углубление кризиса религиозности широких масс населения более заметно в странах развитого капитализма. В буржуазной статистике заметны как «пессимистическое» направление, так и тенденция «умеренного оптимизма», причем по каждому из этих течений (при характеристике религиозности США) статистические данные значительно расходятся.

Так, американский журнал «Юнайтед стейтс ньюс энд уорлд рипорт», ссылаясь на данные, опубликованные Национальным советом церквей за 1982 г., отмечает, что в стране уменьшается (относительно показателей прироста населения) процент лиц, причисляющих себя к той или иной церкви. Например, число членов христианских и иудаистских религиозных общин увеличилось за последнее десятилетие на 4,1% при росте численности населения на 11,4%. При этом 112,5 млн. человек считают себя членами церкви, а 21 млн. относят себя к религиозным группам, не указанным в обзоре (1).

Анкетный опрос французских католиков в 1975 г. содержал ряд вопросов, в том числе и такой: «Иисус Христос был выдающимся человеком, но не богом». 34% опрошенных выразили свое согласие с этой формулировкой, 43% — несогласие, 23% не сформулировали своего отношения к ней. На утверждение «Иисус реально жив сегодня» 36% ответили согласием, 40% — несогласием, 24% не выразили своего мнения (2).

Впрочем, в буржуазной печати встречаются и публикации, призванные несколько сгладить впечатление неумолимого заката религии. Так, по данным, приведенным американским еженедельником «Юнайтед стейтс ньюс энд уорлд рипорт», число членов наиболее крупных религиозных объединений США растет (см. табл.).

Таблица

Динамика роста численности последователей наиболее крупных конфессий США
(1955, 1965, 1975, 1982) *

Последователи вероисповеданий (в млн. человек)	1955 г.	1965 г.	1975 г.	1982 г.
Протестанты	58,4	69,1	72,7	73,4
Католики	33,4	46,2	48,7	51,2
Приверженцы иудаизма	5,5	5,7	5,8	5,9

* U. S. News and World Report, 1983, April, 4, p. 35—36.

Опрос граждан США, признающих, что влияние религии возрастает в их жизни (по отношению к общему числу опрошенных, принятому за 100%), дал следующие показатели: 1957 г. — 69%, 1967 г. — 23, 1977 г. — 36, 1982 г. — 38%.

Журналисты отмечают, что растет стремление верующих к встречам небольшими группами. Так, в Ньюарке (США) около 40 тыс. католиков встречаются регулярно группами в 10—12 человек для совместной молитвы, чтения писания, обсуждения проблем жизни в общине и на работе (3).

Эти показатели не снимают, однако, проблемы кризиса религии в развитых капиталистических странах. Как систематические, так и выборочные показатели статистики религиозности в развитых капиталистических странах целом свидетельствуют об ослаблении позиций религии,

о продолжающемся процессе секуляризации буржуазного общества.

Одна группа буржуазных идеологов, привлекая рассуждения М. Вебера в его работе «Протестантская этика и дух капитализма», считает, что секуляризация — медленный процесс рационализации всех сторон жизни (4). Беря начало в греческой философии, подкрепленный средневековым аристотелизмом, он расцветает в эпоху Реформации и Просвещения, когда наука и разум устанавливают свое окончательное господство на развалинах традиционного религиозного символизма.

Другая группа западных авторов рассматривает феномен секуляризации как продукт иудео-христианской традиции. Согласно их точке зрения, пророческое движение в иудаизме и христианстве, особенно в протестантизме, начинает разрушать и уничтожать традиционные религиозные ценности, почитавшиеся ранее священными.

Третья же группа буржуазных авторов выводит секуляризацию из философской критики религии в XVIII—XX столетиях. Эта критика, обосновав современный атеизм, нанесла, по их мнению, последний удар «религиозному человеку» (5).

Нередко встречается и такая точка зрения (четвертая в нашем перечне), согласно которой секуляризация объясняется переходом от естественной среды к технологической и развитием современной городской индустрии и т. д. (6).

Один из современных американских социологов — Б. Рид предлагает рассматривать секуляризированную личность как религиозный тип, «резко реагирующий против зависимости и выступающий в защиту символов взаимозависимости и множественности». Секуляризация «демифологизирует учение Иисуса Христа, — продолжает Б. Рид, — и интерпретирует его с помощью текущей социальной и политической терминологии». Далее Б. Рид противопоставляет «секулярной» «народную религию». Последняя определяется как «зримое выражение глубоких эмоций, которые она сохраняет нетронутыми в ритуалах». Между тем «секулярная» религия, по Риду, рационализирует поведение, маскируя тем самым якобы его зависимость от бога (7). Данное противопоставление не ставит вопроса об исторической перспективе навязываемой Ридом «народной религии», и уже в этом проявляется его тенденциозная непоследовательность.

Первые три точки зрения буржуазных авторов при объяснении причин ослабления общественных позиций религии предпочитают оперировать идеологическими факторами как первичными. Абсолютизация идейных факторов влияния на такой феномен, как религия, — наглядное свидетельство идеалистических воззрений буржуазных теоретиков секуляризации.

Сторонники же четвертой точки зрения в основном воспроизводят схему «технологического детерминизма», прямолинейно выводят идеологические процессы из организационно-технических условий трудовой деятельности и быта. При этом они оставляют в стороне (как и предыдущие три подхода буржуазных авторов) динамику социально-классовых отношений как основу идеологических процессов.

В христианских интерпретациях секуляризационных процессов есть ряд специфических особенностей. Выдвигается, например, утверждение, что изменение положения религии в современном обществе обусловлено «дезинтегрированностью человека, в котором «атомизируются» силы души». Так, православный богослов А. Позов, выступивший на Западе с несколькими объемистыми сочинениями, утверждает в своей книге «Основы христианской философии» (1970), что «в дезинтегрированных душе и духе силы иерархически подчиненные и низшие берут верх над высшими, а высшие субординируются и слабеют. Воля становится доминирующей силой». Развивается тема волюнтаризма Запада, в котором особо выделен германский (тевтонский) волюнтаризм. Согласно А. Позову, он получил свое предельное выражение в философии А. Шопенгауэра и в музыке Р. Вагнера.

Образцом практического волюнтаризма с этой точки зрения является Фауст — герой Гёте. Страсть Фауста к познанию Позов объявляет типичной чертой европейца-интеллигента — «фаустизмом». По мнению Позова, страсть европейцев к познанию якобы и извратила духовную культуру Запада. Заодно Л. Толстой, Н. Бердяев, В. В. Розанов, А. Белый под пером православного автора предстают «рационалистами» — «тевтонцами славянского духа».

Секуляризацию А. Позов связывает с тем, что знание обрело светский, прагматический характер и подверглось демократизации. Он характеризует ее как проявление «гуманистической тенденции, когда центральной и

даже единственной фигурой бытия становится человек. Секуляризация ведет к гуманизму и наоборот. Оба процесса тесно связаны друг с другом и неразлучны». Идеологии и психологии секуляризации А. Позов пытается противопоставить понятие «христианского идеал-реализма», представляющего некий сплав идеалистического и наивно-реалистического начал.

В католических обсуждениях проблематики секуляризации примечательным явлением последних двух десятилетий стала тема повседневного образа жизни реально существующего прихожанина. Обширный социологический и социально-психологический материал иллюстрирует ослабление его связей с официальным культом и церковной организацией по всем направлениям (8). Так, кардинал Ж. Даниелу отмечает, что секуляризация развертывается в обществе, где царит научный дух, углубляется тенденция вытеснять объяснения сверхъестественного типа, а урбанизация разрывает привычные рамки, внутри которых прежде находила выражение религиозная жизнь. Даниелу видит для церкви большую опасность в том, что религиозный опыт «становится чем-то чисто персональным, касается некоторого числа индивидов», а не является более «реальностью коллективной, реальностью народной, реальностью массы» (9). Сетуя на эти достаточно известные факты ослабления позиций религии и церкви, Даниелу полагает, как и положено его сану, что секуляризация во всех ее формах принципиально противоположна природе человека, а также природе общества, что идея целиком секуляризованного общества является порочной в силу якобы присущей ему органической антигуманности (10).

С наибольшей определенностью негативное отношение к секуляризационным процессам нашло свое выражение в идеологии религиозного консерватизма, позиции которого с предельной откровенностью сформулированы, например, в книге Р. Скрютона «Значение консерватизма». Ее автор — лектор по философии Лондонского университета, член группы философских консерваторов — не может не признать, что религия (и христианство в особенности) слишком тесно связана с шаблонами мировосприятия. Именно поэтому, утверждает Р. Скрютон, разрушение религиозных догм, обрядов создает вакуум. «Но это разрушение, — патетически восклицает консерватор от философии, — широко задуманное, осу-

ществляется церковнослужителями и так называемыми верующими. Следовательно, — продолжает он, — если мы согласны, что секуляризация препятствует признанию социальных уз, становится политически необходимым бороться с секуляризацией», а реставрация церкви в этой связи может стать «серьезной политической задачей» (11).

Наряду с политическим инструментарием клерикального консерватизма уделяется внимание и тактике возможного отступления от ортодоксальности. Так, в США 23 июля 1967 г. 20 католических деятелей представили 10 тезисов, в которых независимость от авторитета церкви (по крайней мере формальная) провозглашалась как «желательное качество» в католических колледжах и университетах, содействующее тому, что эти учебные заведения были бы поставлены в равное положение по отношению «к секуляризированным противникам» (12).

Вместе с тем намечаются и те рубежи «теологической обороны» ортодоксов, отступление от которых означало бы утрату их претензий на собственную интерпретацию католической церковной концепции. Так, Дж. А. Келли указывает, что «католическая церковь будет сопротивляться культуре, идеологии или методу, которые ставят человека на первое место по сравнению с богом, акцентируют внимание на земном счастье в противовес вечному блаженству» (13).

В этом свете становятся ясными и пределы так называемой интеллектуальной свободы католического преподавания. О значении ее в преподавании религии с известной долей здравого смысла замечено, что «в наши дни субъективная интерпретация становится более важной, чем объективная реальность». Консерваторы не теряют надежды сохранить и даже приумножить влияние церкви на среду интеллигенции, прежде всего специализирующейся в сфере теоретических направлений научного знания, и тем самым сломать тенденцию секуляризации духовной культуры капиталистических стран, изменить ситуацию, складывавшуюся для церкви неблагоприятно еще со времен Реформации. «Поскольку одна из причин потери церковью влияния в минувшие столетия состояла в том, что интеллектуалы тяготели к атеизму и антиавторитаризму, задача, вновь поставленная церковью, состоит в том, чтобы обратить интеллектуалов в свою веру» (14).

Предостережения об опасности «чрезмерных» секуляризационных процессов раздаются и с протестантских позиций. Так, протестантский автор П. Л. Бергер отмечает, что кризис захватил и протестантскую теологию (15).

С точки зрения консервативной апологетики, согласно Бергеру, «секулярная теология» капитулирует перед противником. Если более умеренная либеральная позиция может быть охарактеризована как торгашеская процедура с секуляризованным сознанием: «Мы — вам, вы — нам», то «секулярная теология» «презирает» такую торговлю. Она, по Бергеру, «сдает все, превращая «трансцендентное в имманентное», «объективное в субъективное». Всякий «секулярный теолог» может задать себе вопрос: «Во что я верю?» И ответ: «Ни во что!» — может быть смягчен как ответ: «Во все!»» (16).

«Секулярная теология», по мнению Бергера, ведет к программам «нерелигиозной активности», которые трудно отличить от программ, опирающихся на светские источники. Здесь, как считает Бергер, существует опасность «стирания граней», т. е. исчезновения специфически религиозного сознания и деятельности (17).

Правда, в среде «секулярных теологов» как раз именно с этим и связываются надежды. Встречаются трактовки секуляризации с позиций утверждения неизбежности религиозного «ренессанса». Такова, например, позиция католического теоретика секуляризации О. Манна в его книге «Секуляризация, потерпевшая фиаско. Скитания европейской философии». Период формирования европейской философии до начала секуляризации рассматривается О. Манном как движение «естественного разума к сверхъестественному озарению и к богу». Античная философия сводится О. Манном к поиску бытия бога, главными направлениями которого якобы явились космогония, идеализм, теософия. Послеантичная европейская философия характеризуется как учение о бытии бога, данное откровением. Европейская же философия периода секуляризации рассматривается О. Манном как разрушение самоозарения и путь в темноту бытия и в ничто (18).

Первой волной секуляризации О. Манн называет философию эпохи Просвещения. Ей противостояли «контрдвижения», причем И. Кант и Г. Э. Лессинг, И. Г. Гаман и И. Г. Гердер отнесены О. Манном к противникам секу-

ляризации (19). Вторая волна, согласно представлениям О. Манна, представлена немецким идеализмом (Фихте, Шеллинг, Шлегель, Гегель), а третья обусловлена якобы позитивизмом. Воззрения В. Дильтея и Ф. Ницше приводятся как пример философии, находящейся под властью позитивизма. Однако секуляризация, по словам О. Манна, идет к закату, терпит фиаско, поскольку наличное бытие полно противоречий, неразрешимых для человека. Технический прогресс ведет человечество к самоубийству если не сразу, то по частям. «Вавилонская башня технической цивилизации шатается», — безапелляционно заключает О. Манн (20).

Позиция О. Манна — наглядный пример религиозного традиционализма, утверждающего религию вопреки очевидному кризису ее сложившихся форм. В целом же буржуазная социология религии, не связанная конфессиональными обязательствами, как правило, констатирует, что в современных буржуазных обществах отношение «священный — обыденный» если не окончательно разрушено, то по крайней мере глубоко трансформировано. Религиозный человек, каким он предстает в архаических и традиционных обществах, по мнению буржуазных социологов, окончательно стал достоянием прошлого.

Вместе с тем ряд буржуазных авторов часто пользуются понятием «сакральный». Оно представлено не только в дисциплинах, изучающих архаические и традиционные общества (этнология, история, культурная антропология), где такое использование приемлемо, но и в приложении к новейшим культурным явлениям. По утверждению французского автора Ж.-П. Сироно, «невозможно понять современную поэзию, театр, современные политические идеологии, даже психиатрию, не обращаясь к категории сакрального» (21).

Ключевое место термина «сакральный» в религиозно-идеалистических концепциях культуры отмечает другой буржуазный автор — Р. Бастид. «Смерть бога, — отмечает он, — не является с необходимостью смертью сакрального... Сакральное сегодня хочет быть диким сакральным против домашнего сакрального церкви» (22). В переводе на общепонятный язык это — защита превратного, религиозно-фантастического мировоззрения в условиях кризиса традиционной религиозности.

Понятие сакрального придает теистический характер истолкованию известного определения, которое дает ре-

лигии Э. Дюркгейм в сочинении «Элементарные формы религиозной жизни». «Религия, — считает он, — это целостная система верований и обрядов, относящихся к священным, т. е. запретным, вещам, верований и обрядов, которые объединяют в одну моральную общину, называемую церковью, всех, кто им следует» (23). Согласно Дюркгейму, нельзя понять феномен религиозного, не ссылаясь на сакральное. Если и бывают религии без богов, то, по Дюркгейму, не может быть религии без сакрального. Сторонники концепции религии Э. Дюркгейма определяют сакральное через его противопоставление «мирскому». Религиозные верования, простые и сложные, рассматриваются как имеющие одну общую черту: они классифицируют вещи, а также представляют людей в двух противостоящих разрядах, обозначаемых терминами «мирское» и «священное» (24). Сам тип подобного противопоставления открывает возможность разнообразных абстрактно-логических построений.

Один из последователей Э. Дюркгейма — А. Декрош противопоставляет «сакральное мирскому», «не-религиозное — религиозному», «не-бога — богу». Подобная дихотомия, согласно Декрошу, позволяет задать вопросы о том, что «всякая ли религия необходимо является религией бога» и «бог ли сообщает чувство священного или, наоборот, опыт священного делает бога богом» (25). Позиция Декроша, отличаясь заметной абстрактностью, далека от раскрытия социально-экономических и социокультурных отношений и процессов, на основе которых развертывается религиозный культ, религиозная психология и идеология.

Внеисторические характеристики сакрального (заимствованные Ж.-П. Сироно у Э. Дюркгейма) проявляются при рассмотрении им (Сироно) взглядов такого последователя Э. Дюркгейма, как М. Мосс. Мосс, по утверждению Сироно, не дал себе труда выделить «священное» как особую цель исследования или специфику религиозного чувства отдельно от социальных условий его возникновения и воспроизводства (26). Налицо стремление подчеркнуть дюркгеймовские представления о религиозной основе ценностей и норм общественного сознания, предельно расширительное толкование религии, отличавшее социологию Э. Дюркгейма. Отсюда и тенденция Ж.-П. Сироно использовать дюркгеймовское внеисторическое понимание сакрального в обосновании интегри-

рующей функции религии по отношению к культуре. «Парадокс состоит в том, — отмечает Ж.-П. Сироно, — что обращение к сакральному появляется часто как последнее звено (иррациональное) в цепи объяснений, претендующих быть более рациональным, чем другие» (27).

Здесь верно подмечена склонность буржуазных концепций религии, претендующих на рациональный характер своих построений, использовать довсды и аргументы из иррациональных источников, первоначально осужденных, отвергнутых за несостоятельность буржуазными исследователями. Налицо внутренняя непоследовательность методологических позиций западного религиоведения наших дней.

С какими особенностями духовной жизни современного буржуазного общества связана эта тенденция? Во-первых, с мифологическими элементами самого буржуазного социологического сознания, в котором переплетаются элементы утопии, антиутопии и самой беспардонной апологетики. Высказываются откровенные (парадоксально звучащие) признания, что социальная наука может быть научной или только идеологичной и, следовательно, создательницей мифов. Нередко встречается сближение мифа с идеологией по гносеологическим критериям и социальным функциям. Так, французский социолог Ж. Брильман отмечал, что «социологи и этнологи с конца XIX столетия поняли важность мифа в примитивных обществах и в идеологии сложных обществ как системы объяснения мира и воздействия на реальность» (28).

Согласно Ж. Брильману, Э. Тейлор в основном уже приравнивал миф к идеологии, а К. Леви-Стросс (полагая задачей мифа создание логической модели разрешения противоречий повседневной жизни) считал, что ничто-де более не похоже на мифологию, чем политическая идеология. «Мифы и идеология, — подчеркивает Брильман мысль Леви-Стросса, — призваны служить не только моделью интерпретации, но и орудием господства над реальностью» (29).

Уже само функционирование буржуазного общества неизбежно порождает мифологические стереотипы, фетишистские представления и предрассудки. Поэтому разложение традиционных форм религии в условиях буржуазного общества не ведет прямо к утверждению позиций научного социального знания, а способствует оживлению

иллюзорных форм общественного сознания, эклектичных нередко по источникам своего образования.

Буржуазное сознание не только создает новые мифы различного качества и четкой адресатной направленности. Наряду с этим оно готово интегрировать многие старые религиозные представления и верования. Между старыми религиозными мифами и новейшими мифологическими порождениями буржуазного общества существует частичное сходство гносеологических механизмов формирования и воспроизводства, что, несомненно, содействует модернизации старых религиозных идей. Нельзя забывать, что утопии «технологического оптимизма» отчасти выполняют функцию компенсаторного характера в буржуазном обществе, уводя человеческие мысли и чувства за грань реально-осуществимого, навевая золотые сны «технологического рая». В этом они оказываются (неожиданно для самих «технологических оптимистов») созвучными компенсаторным функциям модернизированных религиозных мифов.

Советские исследователи этой сферы духовной жизни буржуазного общества (Д. М. Угринович, В. И. Гараджа, Ю. А. Замошкин, Л. Н. Митрохин и др.) показали тенденции и варианты слияния религиозного сознания с различными формами внерелигиозного иррационализма. Религия все больше проникает в светские разновидности идеологии, становясь их существенным элементом. В условиях продолжающейся секуляризации этот процесс происходит, в частности, за счет «полураспада» христианской религии, утраты ею жестких конфессиональных качеств.

Процесс модернизации строго конфессиональных разновидностей христианской идеологии также облегчает данную тенденцию. В сфере социологических построений, связанных с рецептами реформ и преобразований, сочетание светских и религиозных по своим источникам идей вновь заметно активизировалось в последнее время. В первую очередь это относится к области новейших социальных утопий. В них используется образ не всемогущей, торжествующей, а ограниченной во влиянии, «секулярной» религии. При этом преувеличивается значение регулятивной функции религии и гиперболизируется ее способность предлагать людям действенные и притом эмоционально окрашенные социальные идеалы. Иначе говоря, превратно изображается реальное место религии в

«индустриальном» капиталистическом обществе последней четверти XX в.

Так, чтобы приобрести подобие ключевого элемента в социологических построениях, религия подвергается препарации под влиянием секуляризационных процессов, а частично — религиозных модернистов и социальных утопистов последнего времени. Происходит, во-первых, «очищение» идеи бога от того исторически и житейски реального, что в ней есть; во-вторых, переработка исторически сложившегося религиозного комплекса либо в национально-утопическом, либо в космическом духе; в-третьих, искажение, превратное истолкование реальных исторических связей, существовавших между религией и конкретно-историческими путями развития культуры. Эти приемы обстоятельно проанализированы в трудах представителей марксистского атеизма.

Полученный таким способом «образ» религии наделяется потенциальными качествами массового влияния, хотя давно известно, что фактически существующая и теоретически (с применением самых утонченных философско-социологических приемов) отпрепарированная религия — качественно различные историко-культурные и идеологические явления. На уровне абстракции религиозный комплекс можно наделить любыми мыслимыми и желаемыми характеристиками. Способность поддаваться разносторонним и многоплановым интерпретациям вытекает из исторических судеб религиозной идеологии, превратно, фантастически отразившей многие идейные искания человечества в историческом процессе.

Пресловутое «сакральное» также подвергается многозначному истолкованию. При этом применяется значительный арсенал методологических и теоретических приемов, разработанных буржуазной философской и социологической мыслью. Предпринимаются попытки использования философской феноменологической традиции.

Среди авторов, использующих феноменологические приемы истолкования религии, в буржуазной религиоведческой литературе выделяются культурологи М. Шелер, Г. ван дер Леуув, теолог Р. Отто, а также историк М. Элиаде. Их воззрения довольно активно используются в построениях буржуазной социологии религии наших дней (30).

Чтобы рельефнее выявить эволюцию феноменологических приемов истолкования религии, целесообразно, на

наш взгляд, сопоставить взгляды Р. Отто и М. Шелера, а также Г Ван дер Лееува и М. Элиаде.

Как отмечает И. Н. Яблоков, Р. Отто в своей книге «Святое» (1917) предложил интерпретировать религиозный акт как состоящий из иррациональных элементов (31). Согласно Р. Отто, «сакральное» является специфическим опытом, не сводимым ни к чему другому, «недоступным концептуальному пониманию», но доступным особому способу познания (32).

«Специфический опыт сакрального, — утверждает Отто, — смутное постижение неизвестного, совсем другого (ganz andere) постороннего миропорядку и нашей повседневной жизни. Оно вызывает удивление, парализующее человека: мы приходим в замешательство из-за того, что оно абсолютно вне обычных вещей, понятных, известных, привычных» (33).

Р. Отто не удовлетворяется обращением к традиционным формам христианских религиозных переживаний; он ссылается на буддизм, индуизм, ислам, христианских мистиков, пытаясь с помощью разнообразного религиозного материала ввести понятие универсального религиозного опыта. Будучи «темным и иррациональным», он, по словам Р. Отто, «без конца уклоняется от усилий феноменолога постичь его» (34).

Центральным элементом этих рассуждений о «сакральном» является понятие «опыт». Однако использование его не снимает вопроса: стоит или нет за «религиозным опытом» объективное содержание. Порожден этот «опыт» особым характером общественных противоречий или же он внеисторичен по своему источнику.

Если принять точку зрения, согласно которой «религиозный опыт» внеисторичен, то тогда интерпретация религии с позиций феноменологии сохраняет (иногда в тщательно скрываемом виде) противоречия между субъективно-идеалистическими исходными принципами и последующим ходом рассуждений сторонников концепции. Этот ход имеет тенденцию к неявному, тщательно скрываемому утверждению объективно-идеалистических начал в истолковании религиозного.

В сравнении с воззрениями Р. Отто концепция «сакрального» у М. Шелера заметно усложнилась. Чтобы обосновать «сакральное», Шелер ссылается на психологическую непосредственность, трансцендентный источник, качественное отличие «сакрального» от эмпирических

данных и невозможность для него проявляться иначе, как конкретно-чувственными средствами в общественной среде. Шелер утверждает «сакральное» в качестве ключевого элемента «религии любви» (35).

Г. ван дер Лееув в свою очередь считает, что объектом религии является «могущество». «Религия, — пишет он, — подразумевает, что человек не ограничивается лишь согласием на ту жизнь, что дана ему. В жизни он ищет могущества, стремится возвысить свою жизнь... Религия есть расширение жизни до ее крайних пределов...» (36)

Если в этих рассуждениях сторонники феноменологии усматривают зерно новизны, то для марксистских воззрений характерной чертой всегда было освещение компенсаторных функций религии как одной из важнейших сторон ее проявления и воспроизводства в обществе. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.», — подчеркивал В. И. Ленин (37).

В эксплуататорских обществах требование «могущества» от религии, если иметь в виду слова Г. ван дер Лееува, превратно отражает придавленность народных масс стихией экономических отношений, гнетом государственной власти, культурной отсталостью, забитостью. Наряду с этим давящей силой выступают и регламентирующие структуры религиозных организаций, особенно в условиях, когда религия занимает положение господствующей формы общественного сознания. Обостряющиеся страдания, нужда, бедствия народных масс (эпидемии, войны, безработица, потогонная система эксплуатации) являются устойчивой основой осуществления религией ее компенсаторной функции.

Выполняя эту функцию, религия целиком оправдывает характеристику, данную ей В. И. Лениным. «Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, — идей, *закрепляющих* эту придавленность, *усыпляющих* классовую борьбу» (38). Но в отличие от феноменологической концепции, представляющей стремление к могуществу изначальным, от века данным свойством человеческой души, марксизм не мистифицирует компенсаторную функцию религиозного сознания и культа, а вскрывает ее историческую обус-

ловленность в реальных противоречиях и острых конфликтах, складывающихся в ходе практической деятельности человеческого общества.

Неудовлетворенность внеисторическими абстракциями феноменологии заставила западного историка М. Элиаде, сохраняя связь с исходными постулатами Р. Отто и М. Шелера, предложить попытку сближения теоретической концепции с некоторыми реальными моментами исторически существующего культурного процесса. М. Элиаде утверждает, что его не интересует соотношение между рациональными и иррациональными элементами в религии. Предмет его интересов — «сакральное в его тотальности» (39).

Благодаря «сакральному», полагает Элиаде, «человек, размышляя о мире, видит иное, чем сам мир» (40). Образцы творчески-содержательной фантазии способствуют плодотворному разрешению сложных проблем объективного мира, в том числе отношения общества и природы, человека и общества, межличностных взаимоотношений и т. д. Продукты же религиозной фантазии отличаются тенденцией к искусственной гипертрофии отдельных сторон исторического процесса в ущерб картине целостного диалектического взаимодействия элементов, из которых складывается система природных и общественных явлений. Образующаяся в результате такого подхода застывшая односторонность трактовки, окостенелость акцентов, бывших когда-то «моментами» отлета фантазии от действительности и ставших религиозной догмой, обязательной установкой, влекут за собой аберрацию религиозного взгляда на мир.

Конкретизируясь в предметах религиозного культа, «сакральное», согласно Элиаде, входит в данный культурный контекст, становится принадлежностью истории, приобретая тем самым пространственно-временные координаты. Вместе с тем оно может утратить в какой-то период часть могущества. И обратно, то, что было в иерархии «сакрального» слабым, может стать могущественным. Это происходит, по Элиаде, под влиянием «социокультурных» изменений, которые фиксируются на уровне религиозного сознания. Используя исторические данные, Элиаде рисует следующую схему: у всех примитивных народов в мифологии есть высшие боги, которые создали мир и жизнь, а затем удалились на небо, «освободив свое место своим детям или посланцам» (41).

К «высшим» богам, по утверждению М. Элиаде, обращаются в самом крайнем случае, когда «младшие боги» оказываются беспомощными или когда неизбежна всеобщая катастрофа. Образование дифференцированного отношения к богам было, по Элиаде, первым падением человека, первой деградацией «сакрального». Такого рода изменения в религиозно-магических представлениях человеческих общин носят, по Элиаде, универсальный характер (42).

Второе «падение сакрального», по Элиаде, — «падение в историю», когда, например, в древнееврейской мифологии в историю вмешивается Ягве. При этом у Элиаде возникает трудность, по какому критерию различать «сакральное» и обычное в истории? Уточнение границ «сакрального» в истории продолжается, согласно Элиаде, около последних двух тысяч лет, поскольку «падение в историю» есть освоение сознанием, современным человеком множества исторических условий (43).

Элиаде интересуется жизнью религий во времени. Религиозный человек в его трактовке живет в двух аспектах времени. Наиболее важным для верующего является «сакральное время».

Особенности отношения к времени достаточны, по Элиаде, чтобы отличить человека религиозного от человека нерелигиозного. «Религиозный человек», согласно Элиаде, отказывается признать «историческое настоящее» как единственное измерение своего бытия и стремится соединиться с «сакральным временем» (44). Такое «воссоединение» совершается посредством периодической как бы «остановки» (обыгрывания) обычного времени с помощью ритуальных средств, которые создают иллюзию включения мифического времени во время обычное, иллюзию освобождения от обычного времени как объективного параметра исторического процесса.

Для критики религии с позиций научного атеизма здесь важно еще раз подчеркнуть, что подобные «остановки», «слияния», «включения», «воссоединения», «освобождения» протекают исключительно в фантазии, воображении верующего человека, мысли и чувства которого раздвоены фантастическим допущением иллюзорного мира как подлинно ценностного.

По Элиаде, два фундаментальных элемента любой религии, миф и ритуал, связаны с «взаимодействием сакрального и обычного времени». Иллюзию такого «взаимо-

действия» призвано обеспечить ежегодное повторение в религиозном культе космологического мифа. Творение как бы вновь актуализируется в начале каждого года. Это означает, в интерпретации Элиаде, что «время износилось»: его нужно возобновить, регенерировать. Посредством погружения в «мифическое время», согласно М. Элиаде, участник культа чувствует себя «обновленным», «воссозданным». «Воссозданным», однако, в собственном воображении.

Механизмы «обновления» участника религиозного культа обстоятельно описаны в литературе по общей и социальной психологии, а также в научных исследованиях религиозно-психологических явлений. В них подчеркивается иллюзорный характер изменений самосознания и самочувствования людей, участвующих в ритуальных актах. Историческое время продолжает развертываться по своим законам, принуждая к изменениям также и системы ритуально-мифологических средств религии. На определенном этапе историческое время властно разрушает иллюзию незыблемости религиозных отношений, лишает правомерности, оправданности взгляд на мир сквозь призму «сакрального» и связанных с ним фантазий.

Общественно-историческая реальность настигает верующего в самых его тайных душевных глубинах, в самых сладких его мечтах. Отсюда — кризис религиозности. Рассмотренные концепции «сакрального» отражают потребность современных защитников религии в теоретическом обосновании ее права на существование в условиях углубления этого кризиса. В них системой утонченных философских доводов, средствами абстракций высокого уровня обосновывается «сакральное» содержание глубинных структур культурного творчества человечества (45). Соответственно разрушение «сакрального» мыслится как беспрепятственное утверждение «мирского», обыденного, т. е. профанация культуры. На этой точке зрения стоят, в частности, светские защитники религии, выступающие от лица идеалистической философии *

---

*В программе XVII Всемирного философского конгресса значились, в частности, темы выступлений: «Метафизика и культура», «Выражение культуры и онтология духа», «Культурная стратификация и трансцендентность этического горизонта», а также «Внутреннее и интеллект. Основания для философии религии», «Философия религии — к проблеме философской легитимности».

Некритическое заимствование современными буржуазными религиоведами положений феноменологической интерпретации религии, воспроизведенное выше на примере книги Ж.-П. Сироно, — один из элементов модернизации фидеистских и откровенно теологических схем, претендующих на обоснование сверхъестественного средствами философского и социологического понятийного аппарата.

Откровенно теистическое обоснование культуры опирается на ряд философско-идеалистических аргументов, связанных с феноменологической традицией. Они активно сочетаются со схемами модернизирующейся теологии. Примером могут служить культурологические построения П. Тиллиха и Г. Р. Нибура.

Подходы к культуре в «диалектической теологии» (П. Тиллих и Г. Р. Нибур *)

В богословской системе известного протестантского теолога П. Тиллиха «теология культуры» предшествует «систематической теологии», а вопросы «теологии культуры», религиозного значения искусства сочетаются с разработкой оценок конкретного содержания и идейного смысла творчества отдельных, притом весьма спорных художников. Так, Тиллиху принадлежит характеристика Ф. Кафки как религиозного писателя. Такого рода подход, учитывая основные темы и образы романов и новелл этого автора, представляется чем-то вроде эпатирующего приема, нарочитой парадоксализации. Цель последней — возбуждение спора вокруг проблемы соотношения мировоззрения и художественного творчества, а также привлечение внимания общественности к существу и аргументации взглядов самого литературного критика Тиллиха (1). Литературно-художественные оценки Тиллиха — проекция его взглядов на «теологию культуры», которая строится на взаимоотношении «религия — культура». Тем самым конкретный художественный материал укладывается в прокрустово ложе теологической схемы.

---

* Гельмут Рихард Нибур — брат известного американского теолога Рейнхольда Нибура.

Тиллих подчеркивает важность трактовки культуры для религиозной веры. По его мнению, для веры небезразличен вопрос об особенностях автономии культуры: культура либо «надменна» по отношению к вере, либо преисполнена послушания по отношению к ней. Тиллих ставит своей задачей обосновать, что «культура и религия хотя и «не суть «Царство Божие», но все-таки не противоречат ему. Царство Божие, — утверждает Тиллих, — проявляется и в культуре, и в религии» (2).

«Теология культуры, — пишет французский историк религиозной идеологии М. Мишель, — является попыткой Тиллиха выяснить субстанцию культуры, ее религиозное содержание вопреки фразам, утверждающим ее эволюцию; перманентное отношение «культура — религия» позволяет ему систематизировать историю культуры. Культура автономна, несет в себе свои собственные законы. Каков человек, такова культура, которую он создает» (3). В культуре, согласно Тиллиху, человек находит собственный образ. И этот образ в свою очередь раскрывает «славу и ничтожество человека», его способность, равно как и его неспособность, его желания и незавершенность его стремлений (4).

Средства выражения идей, согласно мысли этого богослова, должны соответствовать конкретной культуре данного исторического периода. Все «культурное», по Тиллиху, религиозно, и «все религиозное — культурно». Религия вместе с тем и имманентна, и трансцендентна культуре, и «по истинной своей сущности идентифицируется с бытием человека» (5). С одной стороны, согласно Тиллиху, нет функций и сфер культуры, которые были бы чисто религиозными. Этика, воспитание, политика, медицина, техника служат, по его мнению, «выражению горизонтального элемента в посюстороннем человеческом бытии» (6). Но с другой стороны, религия, согласно воззрениям Тиллиха-теолога, проявляет себя во всех творческих функциях человеческого духа. Даже если эти функции носят частный характер, они, по Тиллиху, сопричастны религиозной «крайней озабоченности» и являются как бы ее символами. Сама «крайняя озабоченность» характеризуется как отношение к некоему предмету «со страстью и бесконечным интересом» (7). В этой концепции прослеживается влияние на религиозную философию Тиллиха идеалистических воззрений Шеллинга, Шлейермахера, а также Юнга.

Тема «сакрального» занимает центральное место у Тиллиха в истолковании форм и явлений культуры. «Сакральное, — указывает Тиллих, — есть качество того, что крайне занимает человека. Только сакральное может крайне занимать человека... Сакральными объекты не являются сами по себе или через себя. Они сакральны в том, что отрицают самих себя, чтобы указать на божественное» (8).

Если, считает Тиллих, объект рассматривается как «сакральный» сам по себе, без отношения к божественному, то возникает его противоположность — «демониальное». Двойственность «сакрального» проявляется и в том, что «конечная реальность» служит «точкой опоры» для бесконечного. Тиллих высказывает опасение, что в этом качестве «конечная реальность» рискует обратиться в абсолют. Тогда, как он считает, вместо религии получается идолатрия, и возможность такого рода модификации существует, по его мнению, постоянно. Предотвращению этой опасности призван служить символ, который соответствует, согласно Тиллиху, понятию религиозного в том смысле, в каком безусловное может быть выражено через условное, бесконечное — через конечное, универсальное — через особенное (9).

Отношения между религией и культурой рассматриваются Тиллихом как отношения содержания и формы. С экстенсивной точки зрения религия, по Тиллиху, включает все функции культуры; с интенсивной — «наибольшую глубину» культуры. Тиллих предлагает различать три основных типа культуры. Первые два он считает профанирующими. В одном из них содержание господствует над формой, в другом же, напротив, форма над содержанием. Третьим является тип классической культуры, в которой прослеживается единство формы и содержания. В этом членении наблюдаются стремление теолога избежать жесткой схематичности построений, его попытки подчеркнуть многообразие форм как предшествующих культур, так и современной ему культуры. В каждой форме культуры якобы представлен дуализм профанирующей культуры и культуры религиозной. Этот дуализм выражается, по Тиллиху, во множестве оттенков, переходных звеньев.

Определяя секуляризацию как утрату отношения «крайней озабоченности», теолог предлагает свою схему истории европейской культуры. Ренессанс рассматривает-

ся в ней как период поисков деятелями культуры автономии ее по отношению к религии, когда духовное влияние средних веков было еще значительным. Век Просвещения характеризуется как период «частичной секуляризации», культура XIX в. — как секуляризация по моделям науки и техники, но с сохранением частично «отношения крайней озабоченности». Типы культуры, по Тиллиху, проступают как в великих исторических событиях, так и в состояниях индивидуального сознания, как в политических движениях, так и в религиозных течениях, в различных школах искусства и наиболее популярных нравственных концепциях (10).

В этой связи Тиллих пытается представить секуляризацию лишь эпизодом, переходным звеном в цепи других. Он не считает ее ни окончательной, ни исключительной. В секуляризованной культуре, согласно его представлениям, наблюдается отход содержания в пользу формы, более или менее забыт смысл, утрачено состояние «крайней озабоченности». Однако Тиллих полагает, что этот процесс не означает конец религии, «смерть бога». Возможно якобы возрождение религии при условии активной политики церкви, направленной на укрепление своих позиций в секуляризированной культуре. «...Церковь, — пишет он, — должна включить в себя секуляризацию и преобразовать ее так, как это сделала раннехристианская церковь, вобрав в себя все великие ценности греческой культуры (это утверждение не соответствует историческим фактам. — *В. Г.*). То же самое в средние века произошло с германскими племенами: церковь их интегрировала. И я не вижу, — заключает Тиллих, — другой возможности усиления христианства» (11).

Ход рассуждений Тиллиха типичен для христианского модернизма вообще, для протестантского в особенности. Признать существование реальных проблем для выживания религии в XX в., указать на опасности чересчур прямолинейной проповеди религии в условиях секуляризации и одновременно активизировать религиозную проповедь в союзе со светскими формами идеализма, вселять надежду на конечный успех такой проповеди, отыскивая «сакральные» основы в самых разнообразных формах и типах культуры, — одно из проявлений идеологической тактики религиозного модернизма в XX в. Не проклинать буржуазную цивилизацию, а попытаться реинтегрировать ряд ее элементов в русло религиозной

деятельности — конечное назначение концептуальных построений этого типа (12).

Обсуждение возможностей реинтеграции светских культурных явлений в религиозное русло характерно и для концепции взаимоотношения христианской религии и культуры, предложенной Г Р. Нибуром. Для ее рассмотрения обратимся к книге Нибура «Христос и культура», написанной на основе лекций, прочитанных автором в Августинской теологической семинарии еще в 1949 г. Сам Нибур рассматривает эту свою работу в известном смысле как дополнение и отчасти как коррективу главного труда известного протестантского теолога Э. Трёльча «Социальное учение христианских церквей», ставя своей задачей истолкование отношений церкви и мира в свете теологического и теоцентристского релятивизма Трёльча (13). Абсолютизацию конечного Нибур считает искажением как веры, так и разума. По его утверждению, относительная история «конечности» людей и общественных движений находится под «управлением абсолютного бога» (14).

Нибур не может не признать, что вопросы отношения к культуре и цивилизации всегда встречали затруднения в среде христианских идеологов как в силу комплексного характера самих явлений культуры, так и по причине разнообразия течений в русле христианского богословия. Он забывает, однако, добавить, что главное затруднение — невозможность последовательного согласования посюстороннего, земного содержания комплекса культуры с мистическими положениями христианского вероучения.

Нибур полагает, что «отношение между Христом и культурой» (а не между христианством и цивилизацией, как утверждали многие его светские и церковные предшественники) составляет главную теологическую проблему (15). Чтобы поставить эту проблему, создать видимость движения мысли, Нибур прибегает к рассмотрению разнообразных качеств (любовь, надежда, покорность и т. д.), приписываемых Христу (как якобы исторической личности), и приходит к выводу, что все эти качества следует брать в совокупности при характеристике основателя вероучения. Так создается пресловутое подобие «диалектического комплекса» христианства в качестве предварительного условия обращения к (действительно комплексному и диалектическому) феномену «культура».

Нибур пытается снять европоцентристскую ограниченность представлений Э. Трёльча о неразрывной связи христианства с западной культурой. Не принимает он и сходных мотивов историософии А. Тойнби. «...Культура в нашем рассмотрении, — подчеркивает Нибур, — не некий особый феномен, а общие явления, хотя это общее и проявляется только в особенных формах» (16). Теолог отвергает «узкий», по его мнению, подход к культуре как к некоторой особой фазе социальной организации.

В характеристике культуры теолог исходит из допущения возможности существования некоего блага самого по себе, вне конкретных социально-исторических обстоятельств. Такое допущение в XX в. возможно лишь на основе сознательной фальсификации реального содержания общественного процесса. Нибуровская схема глобальной характеристики культуры обнаруживает свою несостоятельность в силу пренебрежения значением конкретных классовых характеристик культурно-исторического процесса. Можно предположить, что и попытки сочетания этой схемы с христианством будут основаны на подборе некоторых формально-логических посылок, лишенных полноты конкретно-исторического содержания. Правда, Нибур считает нужным оговорить, что культура во всех ее формах и вариантах связана с временной, преходящей материальной реализацией ценностей. Ценностное отношение, по его мнению, неустранимо там, где мы встречаем культуру. Ценности же, с которыми преимущественно связаны свершения культуры, считает он, есть благо для человека (17).

Среди основных характеристик культуры теолог выделяет ее общественную природу. Культура — это социальное наследие, воспринимаемое от предыдущих и передаваемое последующим поколениям. Любое частное явление, которое никак не соприкасается с социальной жизнью, не является частью культуры. Культура, согласно Нибуру, есть человеческое свершение, она есть дело человеческого ума и человеческих рук (18). Эти соображения Нибура не лишены здравого смысла.

К числу признаков культуры относится то, что культура — результат прошлых человеческих свершений, и то, что никто не может обладать ею без собственных усилий. Поскольку мир культуры — это мир ценностей, он не может быть описан без отношения к цели. В этой связи Нибур напоминает, что идея «организованной системы

целевой активности» является центральным положением концепции культуры известного буржуазного социолога Б. Малиновского. Вместе с тем ошибочно было бы думать, специально оговаривает Нибур, будто люди стремятся к достижениям («целевая активность») всегда лишь ради удовлетворения своих нужд как нужд преходящих и физических существ, что было бы, по утверждению Нибура, «материалистическим пониманием» (19). Тем самым теолог отдает банальную дань многовековой клевете на философский материализм, невежественная предвзятость и несостоятельность которой были разоблачены еще Ф. Энгельсом (20).

«Временная, преходящая и материальная» реализация ценностей вовсе не призвана, по замыслу Нибура, подчеркнуть исторически преходящий характер многих достижений культуры, их конкретно социальное, классовое содержание. Последнее, как показано выше, мало беспокоит Нибура. Его задача в другом — проповедовать несовершенство выражения божественного духа как конечного содержания культуры в преходящих материальных конкретных формах. Представить общественно-историческое содержание культуры как религиозно-идеалистическое по сущности — основная цель нибуровских рассуждений о несовершенстве конкретных форм и решений в сфере культурного творчества.

Нибур отмечает, что культурная активность почти всегда связана не только с консервацией ценностей, но и с их трансформацией. «Культура,— пишет он,— это социальная традиция, которая должна быть сохранена в мучительной борьбе не столько с бесчеловечными природными силами, сколько с революционной и критической властью человеческой жизни и разума» (21).

В поддержку своих социально-консервативных и антирационалистских позиций теолог использует, в частности, работу А. Бергсона «Два источника нравственности и религии». Революционно-критическим тенденциям, исторически представленным в любой развивающейся культуре, Нибур отказывает в праве претендовать на выражение содержательных явлений истории, вынося их за рамки культуры как социальной системы. Прием этот дает, несомненно, теологу некоторые дополнительные возможности манипулирования идейным материалом, относящимся к сфере культурно-исторических явлений. Однако такое препарирование культурного объекта уби-

вает в нем последние признаки исторической жизни и связи с объективно развивающейся историей общества и его актуальными процессами.

Приводимые же Нибуром соображения о «плюрализме» всякой культуры призваны придать некие признаки жизнеподобия умерщвленному объекту теологической трактовки — культуре. Кажущаяся нейтральность термина «плюрализм» позволяет включить в число факторов, составляющих «плюралистический ансамбль», религиозные моменты. В контексте утверждения идеологического плюрализма на первый взгляд почти невинно звучит положение: «Иисус Христос и бог-отец, Евангелие, церковь, вечная жизнь могут найти место в культурном комплексе» (22). Однако декларированная Нибуром позиция идеологического плюрализма позволяет поставить в равное положение объективно существующее и фантастическое, исторически перспективное и обреченное, умирающее.

Заслуживает внимания утверждение Нибура о якобы решающем значении тех элементов «плюралистического» комплекса, что базируются на религиозно-фантастических образах и идеях. Среди вариантов отношения к культуре, представленных в христианской идеологии, Нибур в первую очередь выделяет христианский «культурный негативизм», который, по его мнению, является ригористическим следствием общего христианского принципа «Господь Иисус Христос». Хронологически Нибур относит этот вариант к идеологии первоначального христианства, связывая его с противопоставлением «Христа и братьев по вере» тогдашнему обществу (23). Согласно взглядам Нибура, такая позиция была отражена в сочинениях Тертуллиана.

Действительно, Тертуллиан резко обличал современную ему культуру. Верующий, по мнению Тертуллиана, находится в конфликте не с природой, а с культурой: в культуре главным образом гнездится грех. Поэтому, дескать, обычаи развращают душу. Чтобы противиться этому, по мнению Тертуллиана, следует избегать многих встреч, занятий, участия в политической жизни и т. д. Соответственно Тертуллиан отрицал древнегреческую философию, обнаруживая в сократовском «демоне» зло. Ученики греческих философов, по его утверждению, не имеют ничего общего с «учениками неба». Они якобы искажают истину, ищут собственной славы; они скорее

болтуны, чем люди дела. Что касается театра, то не только комедия с ее легкомыслием и грубостью, но и трагедия, и даже музыка «суть слуги греха» (24). Нибур считает, однако, такую позицию ограниченной.

Развивая эту тему, Нибур напоминает, что некоторые монашеские ордена (равно как и ряд протестантских сектантских течений) относились изоляционистски к светской культуре. Таковы, в частности, меннониты, квакеры и др. История дает самые разнообразные примеры этого типа. Для таких течений, считает Нибур, неважно, называется ли культура христианской или нет: она всегда «языческая и развращающая». При этом «не имеет значения, рассуждают ли такие христиане в апокалиптических или в мистических категориях» (25). В качестве апокалиптиков они проповедуют скорую гибель старого общества и наступление в истории нового общественного порядка. Как мистики, они объявляют, что «вечный порядок таится за преходящими и обманчивыми культурными процессами» (26).

Признавая практическую роль, которую сыграло «антикультурное христианство» от Тертуллиана до С. Кьеркегора в формировании церковных представлений о культуре, Нибур, однако, указывает значение другого типа мыслителей. «Не Тертуллиан, но Ориген, Климент Александрийский, Амброзий и Августин проявили инициативу в преобразовании римской культуры. Не Бенедикт, но Франциск, Доминик и Бернард Клервосский осуществили реформу средневекового общества, часто приписываемую Бенедикту» (27).

Как и следовало ожидать от теолога, Нибур склонен преувеличивать реальное историческое место церковно-религиозных деятелей. В лучшем случае они вынуждены были отвечать сложившимся интересам и потребностям церкви в эту или иную эпоху, предлагая более или менее удачную идейную и практическую тактику утверждения религиозных институтов в кризисные для них исторические эпохи. Но экономические, социально-политические (сословные и классовые) предпосылки их деятельности, а также ее культурные средства определялись совокупностью объективных факторов. Порицая христианский «культурный негативизм», Нибур считает вместе с тем позицию «антикультурного христианства» исторически и логически оправданной до тех пор, «пока вечность не может быть переведена в преходящие термины, а вре-

мя — в вечность, пока Христос и культура не могут быть амальгированы» (28).

Нибур знает, что человек не может уйти от культуры так же, как он не может уйти от природы. «Человека природы (Naturmensch),— цитирует Нибур Б. Малиновского,— не существует» (29). На первое место в аргументации своей критики христианского культурного негативизма Нибур выдвигает не социологические, а теологические соображения: «Христос требует человека не как чисто природное существо, но всегда как того, кто стал человеком в культуре... Человек же не только говорит, но думает на языке культуры. Не только объективный мир вокруг него модернизирован благодаря человеческим достижениям; но формы и склад его ума, позволяющие открыть смысл объективного мира, даны ему культурой» (30). Поэтому, как считает Нибур, христианские критики исторически существующей культуры, отрицая ее внутренне, вместе с тем неразрывно связаны с отвергаемой ими культурой.

Другой вариант отношения к культуре с христианско-теологической точки зрения, по Нибуру, обозначается словосочетанием «Христос и культура». Учение гностиков служит, согласно Нибуру, примером такого рода попытки приспособить христианство к культуре соответствующего времени. Он полагает, что вопросы об отношениях христианства к культуре, поднятые гностицизмом, обострились скорее всего с развитием так называемой христианской цивилизации. Если различные монастырские течения и некоторые средневековые секты следовали учению Тертуллиана, то философия Абеляра явилась, по Нибуру, в чем-то воспроизведением в новых условиях учения гностиков.

Абеляр пытался согласовать христианскую веру с лучшими достижениями философской культуры. По его мнению, конфликт между христианством и культурой сошел на нет; напряжение, существующее между церковью и культурой, обусловлено якобы непониманием церковью учения основателя христианства. Если в средневековой культуре Абеляр стоит почти одинокой фигурой, то с XVIII в., утверждает Р. Нибур, число его последователей увеличивается, а прежняя ересь становится новой ортодоксией. «Тысячи вариаций позиции «Христос в культуре» были сформулированы крупными и незначительными мыслителями западного мира, лидерами общества и

церкви, теологами и философами. Существуют рационалистские и романтические, консервативные и либеральные версии; лютеранство, кальвинизм, сектантство, римско-католическая церковь имеют свои собственные формы» (31).

Среди тех, кто считает Христа «героем» разнообразных видов культуры, Нибур называет Д. Локка, Г. В. Лейбница, И. Канта, Т. Джефферсона, Ф. Шлейермахера. Далее (XIX в.) к ним он присоединяет Гегеля, А. Ритчля. Тенденция к идентификации Христа с культурой достигает, согласно Нибуру, своей вершины во вторую половину XIX в. Наиболее выразительной иллюстрацией этого феномена могут быть взгляды А. Ритчля (32).

Христианство и культура призваны, согласно Нибуру, служить почвой примирения этих тенденций. «Верность Христу,— утверждает он,— ведет к активному участию во всяком труде культуры и сохраняет неизменными все ее великие институты» (33).

Эти идеи оказали влияние на представителей либеральной протестантской теологии начала XX в.: В. Раушенбуша, А. Гарнака, Ч. Мэтьюза, Д. Мэкинтоша и др. Вместе с тем данные культурологические представления встретили критику «фундаменталистов». Со стороны же римско-католической церкви XIX и начала XX в. реакция на культурологические воззрения либерального протестантизма воодушевлялась, как считает Нибур, желанием вернуться к культуре XIII в., к религиозным, экономическим и политическим институтам и философским идеям прошлого. «Фундаментальные критики культурного протестантизма, стремясь обратиться к представлениям Библии, кажется, забыли,— отмечает Нибур,— что в Библии представлены многие культуры: как нет единственного библейского языка, так нет и единственной библейской космологии и психологии» (34).

Обоснованием этой вынужденной уступки земному содержанию религиозных представлений призваны послужить рассуждения Нибура, что, дескать, «слово бога, обращенное к людям, звучит на языке людей». Человеческие же слова — явление культуры, и они вызывают по ассоциации соответствующие человеческие, земные концепции. Между двумя теологическими крайностями — христианским «культурным негативизмом» и «приспособлением Христа к культуре»— лежит, по утверждению Нибура, ряд промежуточных, переходных позиций, пред-

ставителей которых Нибур называет «христианскими центристами». Они встречаются, по словам Нибура, среди идеологов и даже лидеров различных конфессий. Среди «центристов» Нибур выделяет сторонников «синтеза» («синтетиков»), «дуалистов» и проповедников «обращения».

Современник Тертуллиана Климент Александрийский характеризуется Нибуром как один из первых крупных представителей сторонников «синтеза». В его сочинениях детально обсуждается христианское отношение к еде, питью, использованию украшений, различных видов обуви, разбираются подробно правила поведения христиан в банях, отношения их к лицам противоположного пола, участие христиан в празднествах и т. д. Правила бытовой морали христиан того времени придают указанным сочинениям Климента Александрийского значение своеобразного историко-этнографического документа эпохи. Стремление их автора сочетать признание римской культуры с исповеданием христианской веры относится к периоду, когда церковь еще не была признана государственной властью Римской империи. Оно отвечало, как считают исследователи истории христианства, скорее задаче консолидации христиан, чем поддержке общественных институтов того времени, еще опиравшихся на языческие религии (35).

Иной, по мысли Нибура, была ситуация для Фомы Аквинского. Не отрицая ценности культуры, он считал, что христианская религия призвана возвышаться, господствовать над культурой. Отвергая же секулярный мир (что сближает его с христианскими «культурными негативистами»), Фома Аквинский утверждает интересы церкви своего времени, занявшей ключевые позиции в основных сферах общественной жизни. С помощью философии, теологии, государства, церкви, гражданских и религиозных «возможностей» естественного и «божественного» закона Фома Аквинский пытался создать целостную систему.

В XIX в., как известно, идеи синтеза светских и религиозных начал при руководящей роли Ватикана нашли отражение в социальных энцикликах папы Льва XIII. Эти энциклики представляли собой довольно обширную программу модернизации социальной политики церкви в новых для нее исторических условиях капиталистического развития. По существу это была попытка реставри-

ровать позиций, уже утраченные церковью ко времени перехода капитализма в империалистическую стадию, обострения всех социальных противоречий, бурного развития рабочего движения, активизации его политических партий, сложившихся под влиянием марксистской теории общества. Усилия церковно-религиозной модернизации, предпринятые папой Львом XIII, не повлияли серьезно на массы трудящихся. К тому же энциклики Льва XIII, написанные в тоне патриархальных увещеваний, не могли стать популярными в условиях капиталистического общества, вступающего в империалистическую стадию своего развития (36).

Примерно в это же время, в конце XIX— начале XX в., попытки синтеза христианского вероучения и светской культуры предпринимались англиканским епископом Дж. Батлером и американским протестантским проповедником Р. Уильямсом.

Нибур полагает, что христианские «сторонники синтеза», будучи посредниками между греческой мудростью, римским правом и современной культурой, оказали большое влияние на историю западной цивилизации в области искусства, науки, философии, права, политики, образования, экономики. Эти сторонники «синтеза», дескать, формировали и направляли влиятельный и в известном смысле единственный в своем роде религиозный институт западной цивилизации — римскую католическую церковь; им якобы принадлежит заслуга участия в создании ряда других, менее значительных, религиозных организаций и движений (37).

На наш взгляд, Нибур явно преувеличивает исторические заслуги религиозных авторитетов. В сфере же культуры «посредничество» упоминаемых деятелей носило к тому же явно выраженный односторонний характер.

Однако Нибур не ограничивается утверждением (как видим, преувеличенных) заслуг сторонников «синтеза» христианства и культуры. Он вынужден признать, что их концепции подвержены влиянию времени, в которое они были созданы. Поэтому, как считали и считают научные атеисты, они не могут не нести на себе печать своего времени с его неповторимо-конкретными, преходящими проблемами.

Вместе с тем Нибур пытается представить христианских сторонников «синтеза» как выполняющих некую вне-

временную, абсолютную задачу. Для него не важно, объединяется ли с Евангелием средневековая или современная, феодальная или демократическая, урбанизированная или аграрная цивилизация; является ли сторонник «синтеза» католиком, протестантом или последователем англиканской церкви. По Нибуру, разделяющие эту позицию стремятся посвятить себя реставрации или консервации культуры и тем самым становятся «христианами культуры» (38). Нельзя не видеть, что подобный подход смазывает конкретно-исторический смысл деятельности в сфере культуры.

Достижения культуры прошлого складываются в определенной социальной обстановке и несут на себе влияние породившей их эпохи. Значительные явления культурной жизни всегда осуществляются в формах, отражающих остроту классовых интересов в антагонистических обществах. Тем самым участие в «реставрации или консервации культуры» (если пользоваться словами Нибура) является деятельностью, связанной с укреплением общественных позиций либо исторически прогрессивных, либо реакционных социально-классовых сил.

Нибур не отрицает, что попытки синтеза «учения Христа» и культуры вызывали в истории христианства постоянные возражения даже со стороны самих последователей этого вероучения. Наиболее острые возражения исходили, как он считает, со стороны «дуалистов». Для них характерен интерес прежде всего к «экзистенциальной» проблематике. Вопрос о Христе и культуре сводится ими к вопросу о боге и человеке, о милости бога и спасении человека в религии. Их отношение строится по схеме: «бог милостив, а человек греховен» (39). Человеческая культура, по представлению «дуалистов», развращена, и это они относят ко всем свершениям человека. В истории христианства, как считает Нибур, эта точка зрения получила выражение во II в. у Маркиона, предложившего «дуалистический ответ» на вопрос о «соотношении учения Христа и культуры». Известны сходные мотивы и в сочинениях Августина (40).

В истории христианской идеологии прослеживается значительное видоизменение «дуалистической» схемы в движении Реформации. Так, М. Лютер, создавая протестантское вероучение, потребовал от христианина полной добровольной самозабвенной любви к богу, без всякого расчета на земное или небесное вознаграждение. Вместе

с тем как крупный политический и культурный деятель М. Лютер не мог не признать относительную самостоятельность культурной жизни по отношению к христианству и церковным законам (41). С его точки зрения, «естественная мудрость человека (подлинный и славный инструмент, создание бога), изучение молодежью языков, искусств, истории так же, как и набожность», дают большие возможности христианину. Культурное образование — его долг и обязанность. Что же касается музыки, то она, согласно Лютеру, «благородный дар божий, второй по значению после теологии» (42).

Поскольку лютеранин вынужден, согласно воззрениям основателя вероучения, жить между временем и вечностью, гневом бога и его милостью, культурой и Христом, он находит жизнь одновременно и трагической, и радостной. Разрешение дилеммы в реальной жизни невозможно. Христианин лишь может надеяться, что зло мира окончится и наступят хорошие времена. По Лютеру, христиане в смерти получают «два величайших блага». «Во-первых, в смерти завершается вся трагедия мирового зла... другое же благо то, что она не только завершает страдание и зло этой жизни, но и (что более важно) кладет конец грехам и порокам» (43).

Между тем реальные проблемы земной жизни и культуры в их действительных противоречиях по-прежнему остаются неразрешенными, хотя и являются полем применения усилий сменяющих друг друга поколений людей. Их решение временно прерывается, как бы отсрочивается вмешательством смерти. Но все оставшееся нерешенным уходящими поколениями обретает лишь иллюзию утраты своей остроты с их смертью: вступающие в жизнь застают это наследие и могут действовать лишь на его основе, в рамках возможностей, предоставляемых этим наследием. Такова оценка лютеровской трактовки смерти с позиций атеизма, освобождающего человека от фантастических представлений относительно содержания и смысла жизни.

Иной вариант дуализма «Христос и культура» представлен, по Нибуру, в сочинениях С. Кьеркегора, у которого доминирует тема изолированной индивидуальности. У Кьеркегора почти целиком отсутствует тема «мы» и нет подлинного сознания того факта, что личность существует лишь в отношениях «я» и «ты» (равно как «общество» и «я»). В государстве, семье, церкви Кьерке-

гор видит, согласно Нибуру, лишь отступничество от Христа. «Дуалистский» подход, согласно Нибуру, встречается у политиков, защищающих отделение церкви от государства; у экономистов, выступающих за автономию экономической жизни; у философов, отвергающих сочетание разума и веры, предлагаемое сторонниками «синтеза». Таковы, в частности, трактовки отношения религии и культуры в философии Н. Гартмана и позитивиста А. Айера. «Дуализм» ведет христианство, по мнению Нибура, к неразрешимым антиномиям и культурному консерватизму.

Здесь Нибур явно смешивает явления, изначально обусловленные качественно различными факторами. Отделение церкви от государства и автономный характер экономики могут проповедовать как мировоззренческие «дуалисты», так и сторонники монистических философских взглядов. Среди последних встречаются как философские материалисты, так и идеалисты.

Другое дело, что философский идеализм, обращаясь к конкретным проблемам общественной жизни, вынужден делать оговорки, отступления от им же самим провозглашенных принципов, уступая необходимости признать роль социально-экономических, материальных факторов общественной жизни. Научный же философский материализм в состоянии последовательно провести свою точку зрения, сохраняя верность монистическому признанию основополагающей и определяющей роли материальных факторов в развитии общества. Но стать на точку зрения материалистического социально-экономического монизма теолог Нибур, понятно, не может. Он пытается обосновать — как приемлемую для него — такую исходную позицию, которая характеризует Христа как «преобразователя культуры».

Для этой позиции характерна тенденция представить эсхатологические мотивы не отнесенными в неопределенное будущее, а реализующимися в настоящем. «Вечное» в такой интерпретации становится скорее «присутствием бога во времени», чем «действием бога до времени» или «жизнь с богом после окончания времени». «Вечная жизнь» наделяется качеством существования «здесь» и «сейчас» (44).

Защищаемый Нибуром теологический подход отражает прежде всего неудовлетворенность теолога всеми вариантами трактовки соотношения «Христа и культу-

ры», представленными ранее в истории христианского богословия. Эти варианты при всей сдержанности их характеристик, предлагаемых Нибуром, свидетельствуют об ограниченности и бесперспективности предпринятых ранее теологических построений. «Теология культуры» Нибура зафиксировала тенденцию к актуализации религиозного учения о культуре, характерную для современных попыток оживления религии в условиях капиталистического Запада.

Как видно из рассуждений самого Нибура, эту актуализацию предполагается осуществить путем наделения некоторых современных конкретно-исторических явлений культуры чертами «вечности» и «божественности». Подобная интерпретация достижений культуры находится, согласно марксистским представлениям, в глубоком противоречии с объективным общественно-историческим ее содержанием, поскольку она совершенно лишена даже отдаленных признаков классового подхода к культурно-историческому процессу. Нетрудно заметить также, что эта позиция ведет к произволу в истолковании действительного исторического смысла культурных феноменов, отрываемых от порождающей их общественной почвы, отделяемых от свойственного им исторического контекста.

Все это означает теоретическую бесплодность данной конструкции, претендующей на обоснование претензий богословия идти в ногу со временем и снять «односторонности» прежних теологических трактовок культуры. Эта конструкция означает попытку сочетать фантастическое с реальным, актуальное — с исторически отжившими, обреченными на умирание религиозно-эсхатологическими иллюзиями. Конечно, тень актуальных общественных проблем, подходов и вопросов заявляет о себе и в причудливых сочетаниях такого рода. Вместе с тем признание в качестве основы рассуждений идеи существования и активности божественных сил создает мир парадоксальных идеологических ситуаций, неожиданных и причудливых переплетений реального и иллюзорного в теологических построениях современных защитников религии.

Чрезвычайно наглядно это обнаруживается при анализе религиозно-теологической интерпретации места и значения науки на современном этапе культурного развития человечества.

Наука в контексте религиозной культурологии

Согласно ленинскому определению, фидеизм «есть учение, ставящее веру на место знания или вообще отводящее известное значение вере» (1). В условиях современной идеологической борьбы сохраняет актуальность ленинское указание, что фидеизм «стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли» (2).

Современные фидеисты пытаются, в частности, гальванизировать традиционные теологические категории.

Так, Б. Филберт интерпретирует все вопросы онтологии в системе троичности с позиций неоавгустинизма, утверждая, что «все созданное является лишь отражением вечной тройственности бытия... Сам же бог есть путь, истина и жизнь... он триединое» (3).

Систематизация фидеистских исканий ученых — одно из направлений деятельности католических учреждений и аналогичных заведений протестантских и иных конфессий на Западе (4).

От официальных теологов не отстают и внеконфессиональные защитники теизма. Примером их деятельности могут служить публикации Р. Рюйера, профессора университета в Нанси, отличающиеся отчетливой фидеистской направленностью («Неофинализм», 1952; «Парадоксы сознания и пределы автоматизма», 1960; «Бог религий, бог науки», 1977, и др.). В его книге «Гносис Принстона. Ученые в поисках религии» (1977) поставлена задача систематизировать фидеистские искания среди группы американских ученых, условно названных «неогностиками».

Как отмечает Р. Рюйер, углубляющиеся тенденции скептицизма и атеизма среди интеллигенции («Бог умер»; «Бог больше не отвечает, он положил телефонную трубку», и др.) встречают в качестве противовеса попытки модернизации образа бога. Эллинистическо-христианское учение гностиков об «истинном, добром боге», гностическое учение Маркиона, как и ряд религиозно-философских построений XVIII в. (включая Кондорсэ), а также трактовки религии в сочинениях Ренана и Тейяра де Шардена представляют собой, по мнению Рюйера, «попытку проекции мифа на универсум» (5).

За подобным подходом стоит прежде всего влияние традиционной религиозной политики, пытающейся использовать противоречия развития науки, особенно когда последнюю затрагивают «кризисы роста» и проявления неустойчивости в сфере философских начал мировоззрения. Социальная обусловленность такого рода процессов с обстоятельностью проанализирована марксистско-ленинской философией.

Фидеистические поползновения ученых питает противоречивое положение науки в условиях государственно-монополистического капитализма, тот эффект «отчуждения» научного творчества и его продукта, анализ которого дан К. Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Бессилие творческой мысли ученого-индивидуалиста или целой научной корпорации перед стихией социально-экономического развития, перед беспардонным авантюризмом империалистической политики, сознание своего прямого и косвенного участия в развитии технико-организационных сторон деятельности военно-промышленного комплекса, ведущей мир к нарастающей угрозе ядерной катастрофы, не могут не стимулировать комплексы «неполноценности» и даже «вины» у любого субъективно честного ученого (6). Вся система установок и стандартов буржуазной пропаганды эпохи империализма, бездуховность также не могут не обострять потребности в психологической компенсации, удовлетворяемой, в частности, и религиозными средствами (7).

Очевидно, что данные современной физики, космологии, биологии далеко ушли вперед от состояния знаний в I в. н. э., когда сложилось учение гностиков (8). «Новые гностики» поставили задачей истолковать эти данные с точки зрения некоего источника универсального единства, некоего всеобщего порядка. Для этого, в частности, ими введено понятие «базовой космологии», для обоснования которого используются положения трудов физиков и астрономов Эдингтона, Леметра, Милна и некоторых других. Согласно неогностикам, «базовая космология» якобы исключает противоположность духа — материи, субъективного — объективному, сознания — вещи. Такая позиция возрождает известные гносеологические приемы философии эмпириокритицизма.

Однако если эмпириокритики специализировались прежде всего на поисках «нейтральных» (по отношению

к субъекту и объекту) «элементов» (отождествлявшихся ими с ощущениями), то неогностики предпочитают оперировать глобальными космологическими категориями, претендуя преодолеть гносеологическую противоположность субъекта и объекта. Оценивая объективный общественный смысл претензий такого рода, В. И Ленин писал: «...*на деле*, в общей обстановке борьбы идей и направлений современного общества, *объективная* роль этих гносеологических ухищрений одна и только одна: расчищать дорогу идеализму и фидеизму, служить им верную службу» (9).

По свидетельству Рюйера, философские воззрения неогностиков, сформировавшись первоначально в среде физиков и астрономов, повлияли потом и на медиков и на биологов, а затем и на высокопоставленных представителей научной администрации. Как указывает Р. Рюйер, они соблазнили также большое число духовных лиц, особенно в католической церковной иерархии (10). «Неогностики» христианского толка, считает Рюйер, не так уж далеки от того, чтобы разделить точку зрения иудаистского неогностицизма, поддержать, так сказать, своеобразное обратное обращение христианства в иудаизм. Все это создает сложности признания их философского credo для священника (а тем более епископа) католической церкви. Основной тезис старых гностиков гласил: «Мир определяется Духом, создан Духом или разновидностями Духа. Дух сам себе создает оппозицию — Материю». Неогностики в XX в. утверждают: «Дух (с большой буквы) — «космическое сознание»» (11). Полагая, что «универсум» сознает самого себя, неогностики тем самым возвращаются к идеям, оставленным в свое время наукой за несостоятельностью. Не смущаясь, они используют авторитет естествознания для популяризации этих идей.

Введение неогностиками понятия «универсального языка» универсума, интерпретация ими информации в пространственно-временном континууме (в категориях современного математического аппарата) маскируют исходные идеалистические посылки неогностицизма, столь же древние, как и история философского объективного идеализма. В. И. Ленин показал противоречивый характер такой тенденции развития науки, как применение математики в естествознании (12). Этот процесс, как известно, затруднял восприятие объективно существующей основы теоретических построений естествознания

конца XIX— начала XX в. и способствовал в условиях кризиса физики обоснованию идеалистических и даже религиозно-идеалистических концепций.

Пантеистические допущения сочетаются в воззрениях неогностиков с утверждениями, что «универсум — это культура, а не природа», что существует некая «биологическая культура». На фоне этих произвольных посылок строится «теология неогностицизма», согласно которой материальная физическая реальность не может предшествовать сознанию (13).

Традиционная христианская вера в «личного бога», да к тому же наделенного антропоморфными чертами и качествами, плохо уживается с достижениями современных естественнонаучных исследований и прогрессом социологического знания. Как представители естественных наук неогностики в своих обобщениях не могут позволить себе повторять антропоморфные мотивы, навязывать публике личные религиозные переживания и индивидуальные представления о божестве. Они предпочитают попытку возродить деистические воззрения (14).

В качестве «создающей себя природы» бог у неогностиков выступает в двух ипостасях. Во-первых, как «фундаментальная оболочка»: здесь он обеспечивает главное условие возможности существования универсума. Согласно неогностикам, это происходит благодаря основным свойствам пространства — времени, типам связи и взаимодействия, благодаря условиям восприятия информации и соучастия памяти, а также в силу «способности» (фантастической, разумеется) черпать в так называемом универсуме-боге вневременные и надындивидуальные сущности и ценности.

Во-вторых, бог, по учению неогностиков, выступает как «актуальное» и «актуализатор» каждого существа. Это проявляется в том, что каждое существо не ограничивается функционированием, но наделено якобы духом соучастия и импровизации новых «способов употребления» по отношению к его собственной сфере (15).

Нетрудно заметить, что бог в интерпретации неогностиков «берет на себя» (применительно к человеческому обществу) наиболее общие способы взаимоотношения индивидуального и общественного сознания в формах, освобожденных от какого-либо подобия конкретно-историческому содержанию. В таком качестве он, как и следовало ожидать, остается умозрительной абстракцией,

наделенной в сознании объективно-идеалистического мыслителя способностью к производству из самой себя конкретных характеристик исторического процесса.

От старого объективного идеализма гегелевского типа эта концепция «бога» отличается употреблением терминологии современной физики и теории информации. С позиций закамуфлированного объективного идеализма неогностики выступают против трех, как они считают, «интеллектуальных бедствий»: чрезмерного антропологизма, экстремистского дзен-буддизма и вульгарного психоанализа.

В учениях философской антропологии неогностики, например, усматривают попытку оживить мир, вдохновляясь архаическими обществами. На этом основании они оценивают философскую антропологию как утопию консервативного романтизма (16). Дзен-буддизм отвергается как попытка его последователей стать «по ту сторону» ценностей и норм. Претензии психоанализа на универсальную характеристику культуры выступают в глазах неогностиков как несостоятельные (17). Правда, лишь на том основании, что чрезмерный биологизм психоаналитиков закрывает, по мнению неогностиков, возможность описания мистических путей соучастия человека в процессах, характерных для «универсума-бога». Согласно учению неогностиков, психоаналитики слишком, так сказать, «земны», «посюсторонни», чтобы суметь реально подкрепить своей аргументацией религиозный вариант объективного идеализма, развиваемый современным фидеизмом.

Для неогностиков типично обращение к «посвященным», интеллектуальной элите буржуазного общества. Они отрицательно относятся к массовым формам общественно-политической практики, предпочитая им самоизоляцию в эзотерических построениях. Подобно пуританам, отправившимся по ту сторону Атлантики, они заявляют: «Мы снова эмигрируем, к континенту духа» (18). Этим и заключает Рюйер свою характеристику фидеистского течения неогностиков.

Французская буржуазная пресса охарактеризовала первое издание книги Рюйера «Гностики Принстона. Ученые в поисках бога» как доказательство, что «наука выдвигает гипотезу бога» (19). Вместе с тем теистическая критика отмечала, что бог неогностиков лишен трансцендентального характера, что он едва ли является лич-

ным богом, и о нем с трудом можно говорить как о боге любви (20).

Тем самым наряду с одобрением антиматериалистической направленности взглядов неогностиков выражено недовольство недостаточной последовательностью их участия в укреплении традиционных религиозных представлений.

Оценивая же с марксистских позиций идейные заблуждения ученых, о которых идет речь в книге Рюйера, важно отметить, во-первых, внутреннюю гносеологическую противоречивость разделяемых ими философских позиций и, во-вторых, существенные уступки, сделанные ими в пользу религиозных разновидностей идеализма.

В истолковании отношений между наукой, культурой и религией идеология современного фидеизма использует ряд гносеологических приемов, теоретических натяжек, заведомо ложных посылок (21). Так, в кругах теологов и современных фидеистов циркулирует перечень претензий к науке. Профессор философии науки Лувенского университета Жан Ладриер (22) упрекает современную науку, во-первых, за то, что научные достижения используются в военных целях. Во-вторых, теолог напоминает об отрицательных экологических последствиях научных разработок. В-третьих, он указывает на прямую связь, установившуюся между наукой и частными интересами корпораций и государства. «Можно со всеми основаниями опасаться,— подчеркивает он,— что наука в конце концов будет использована на службе интересов, которые не соответствуют с необходимостью требованиям общего блага человеческого общества, а именно на службе частных экономических или идеологических интересов или интересов могущества государств, ведущих борьбу за превосходство» (23).

Ладриер пытается уравнять политику, проводимую по отношению к науке современным государственно-монополистическим капитализмом, и вынужденные шаги в использовании научных достижений, предпринимаемые социалистическими государствами, чтобы не оказаться безоружными перед международным империализмом в военной и идеологической сферах. За вычетом этих вынужденных мер использование научных разработок при социализме направлено, как известно, на максимальное удовлетворение мирных потребностей социалистического общества.

В-четвертых, претензии к науке связаны у Ж. Ладриера с морально-этическими издержками профессионализации научных исследований. Выделяя вслед за М. Вебером организационную рационализацию как типичную черту современного научного процесса, он отмечает, что она (вместе с профессионализацией) влечет за собой и целую серию социальных последствий. В частности, вследствие разделения труда в науке и бюрократического характера организации исследований смысл активности индивидуальных исследований может ускользнуть от самих исследователей.

Действительно, в определенных случаях утрата целостности деятельности имеет место и в сфере науки, особенно при капитализме. Однако было бы принципиальной ошибкой считать эти негативные процессы всеобщим явлением современной науки. Конечно, когда ученый воспитывается исключительно на традициях философского прагматизма, конвенционализма и проникается функционерской психологией, он рискует утратить (и нередко утрачивает) осознание и чувство общественно значимых последствий своего труда.

Ж. Ладриер далеко не оригинален в своих упреках, адресованных науке. Сходные позиции отличают и выступления многих протестантских авторов. В частности, фидеистское истолкование содержания научной деятельности и ее результатов, опирающееся на сотрудничество с религиозно настроенными и идеалистически мыслящими представителями научных кругов, характерно для документов и мероприятий Всемирного совета церквей (ВСЦ).

К проблеме «Современная научно-техническая революция и христианство» совет обратился в середине 60-х годов. В 1966 г. в Женеве была организована на эту тему конференция, которая собрала 450 участников. Среди них лишь незначительную часть составили работники науки и техники. Доминировали церковники и представители так называемых околоцерковных кругов (24).

Один из видных деятелей этого движения — П. Абрехт*, возглавлявший длительное время программу «Церковь и общество» в рамках ВСЦ, отмечал на конферен-

---

* Положения выступлений П. Абрехта и далее, В. Шинна приводятся по книге: *Howell L.* Acting in Faith. The World Council of Churches since. 1975. Geneva, 1982.

ции, что среди западных ученых нередки экс-христиане. Это люди, побуждаемые своей верой идти в науку, чтобы служить религии, но вскоре обнаружившие, что религия не заинтересована (если не враждебна) в том, что они делают в науке. По мнению Абрехта, они часто оказываются маргинальными по отношению к церкви (25).

Ситуация, описанная Абрехтом, не нова для взаимоотношений науки и религии. Вспомним известные слова Ф. Энгельса: «С богом никто не обращается хуже, чем верующие в него естествоиспытатели... Одна армейская часть за другой складывает оружие, одна крепость за другой капитулирует перед натиском науки, пока, наконец, вся бесконечная область природы не оказывается завоеванной знанием и в ней не остается больше места для творца» (26).

Примечателен, однако, призыв Абрехта не к осуждению деятельности таких ученых (что в истории европейской культуры, начиная с эпохи Возрождения до XX в., было преобладающей реакцией церковных авторитетов), а к тому, чтобы церковь «поняла» общественное и личностно-общественное значение многих вопросов, рассматриваемых современной наукой (27). Здесь налицо стремление смягчить обскурантистские позиции некоторых современных религиозных руководителей, не отвечающих задачам экуменического движения. Ставится задача подготовить психологическую почву для диалога церковников с учеными, определить оптимальные рубежи защиты религии в условиях современного научного прогресса.

В 1969 г. руководство ВСЦ предложило рабочему комитету «Церковь и общество» предпринять экуменическое изучение вопроса «Будущее человека и общества в мире технологии, базирующейся на науке». В разработке этих вопросов с позиции теологии активно использовались документы Римского клуба. Экономическая и экологическая ситуации обсуждались на региональных конференциях этого комитета и ВСЦ в Западной Африке (Аккра, Гана, 1972), в Азии (Куала Лумпур, Малайзия, 1973), в Европе (Понт-а-Муссон, Франция, 1973) (28)

В обсуждении достаточно острых социально-экономических и научных вопросов было заметно стремление организаторов создать максимально широкий фронт взаимодействия церковных и светских богословов самых различных направлений с научными и околонаучными кругами. Так, на конференции 1979 г., проведенной ВСЦ в

Массачусетсском технологическом институте (МТИ.— *В. Г.)*, была выделена, в частности, такая проблематика, как соотношение науки и веры в исламе, буддизм и научная предприимчивость, наука, технология и будущее, привлекались материалы, характеризующие экономическую и экологическую ситуации в Юго-Восточной Азии, Африке, Латинской Америке. В материалах этой конференции нашлось место даже такой теме, как «Христианское понимание творчества в русской религиозной мысли» (29), с особым акцентом на литературное наследие Н. Ф. Федорова. Подчеркивались изменения образа жизни человека в условиях «секуляризации», сопоставлялись особенности доиндустриальной и индустриальной форм трудовой деятельности (30).

Открывая конференцию, генеральный секретарь ВСЦ Ф. Поттер говорил, что «в настоящее время ученые более сознают свою социальную ответственность, чем в прошлом... Они ставят острые этические вопросы церквам и теологам» (31).

В своем введении к первому тому материалов конференции «Вера и наука в несправедливом мире» один из деятелей ВСЦ — Р. Шинн заметил, что при острых разногласиях им обнаружены три пункта совпадения мнений участников дискуссий. Во-первых, отсутствие веры участников конференции в эффективность чисто сциентистских решений, оценка на конференции сциентистской утопии как бесперспективного направления. Во-вторых, утрата их доверия к «навязчивым религиозным идеям» как основе решения социальных проблем в XX в. В-третьих, имеющуюся якобы возможность выступления представителей науки и представителей теологии с общей точки зрения. «В больших спорах конференции ученые и теологи были в смешанных группах спорящих».

Утверждения В. Шинна, несомненно, содержат тенденцию сгладить противоположность подхода к миру науки и религии, тенденцию, столь характерную для фидеистских концепций XX в. Наблюдается стремление придать новое направление диалогу по проблемам веры и науки, когда ученые и теологи вместе обсуждают перспективы научного рационализма, а не «растрачивают время на обсуждение старых вопросов (вроде эволюции)» (33).

Примечательна и готовность идеологов ВСЦ перенести центр дискуссии в сферу социальных функций науки

в современном капиталистическом обществе, изображая вместе с тем теологию как своеобразного соучастника социологического анализа, озабоченного судьбами науки и общества. Правда, интерпретации науки, представленные на конференции, не отличались оригинальностью, обнаруживая свою прямую зависимость от расхожих положений буржуазного науковедения.

«Наука и научная технология — силы, которые защищают привилегию, навязывают репрессии, и их применение приносит страдание и смерть» (34), — отмечалось на конференции. Данный подход, хотя и верно фиксирует отдельные моменты социальных последствий научного прогресса, тем не менее не может вскрыть корни противоречивых общественных функций науки в современном капиталистическом обществе. Решение этой задачи предполагает обращение к социально-экономической структуре современного капитализма, раскрытие связей военно-промышленного комплекса и исследовательского бизнеса, обращение к классовому содержанию политики финансирования научно-исследовательских работ и технологических изысканий. Все указанные процессы обнажают реальное отношение капитализма к науке. Не случайно на фронтоне Массачусетсского технологического института в дни работы конференции появился лозунг: «Конференция о гуманной технологии в этом институте — все равно что конференция по разоружению в Пентагоне» (35).

После закрытия этой конференции, как признают сами теологи ВСЦ, остался ряд вопросов: «Каков итог использования человеческих знаний?»; «Сможет ли общество справиться с властью, которую дают ему современная наука и основанная на ней технология?»; «Как эта власть может стать универсальной, вместо того чтобы быть собственностью индустриально развитых наций?»; «Почему капитализм и социализм придают такое значение технологии?» и другие. Разумеется, дать на эти вопросы аргументированный ответ, смешивая при этом фантастические домыслы и научные факты, ограничивая прерогативы науки в пользу религии (что характерно для теистических построений и католического и протестантского толка), невозможно.

Профессиональные теологи наших дней вынуждены критиковать ряд особенностей традиционной теологии. Так, на протяжении ряда лет французское издательство

«Центурион» публикует книжную серию «Исследования и дебаты» в рамках «Международного движения католической интеллигенции». В коллоквиумах этого «движения» (на их базе подготовлено несколько книг этой серии) наряду с католическими и протестантскими теологами принимают участие специалисты различного профиля: палеонтологи, историки науки, математики, физики-теоретики, биохимики, правоведы, философы-науковеды, тяготеющие к богоискательской проблематике.

Выступая на коллоквиуме, посвященном теме «Наука и антинаука»* (1980 г.), член ордена иезуитов Ж. Кастильо, профессор теологии Гренадского университета, счел необходимым выдвинуть теологии ряд упреков не столько в порядке «корпоративной» самокритики, сколько с целью завоевания внимания эрудированной аудитории. В частности, он выразил недовольство тем, что теология в качестве «систематического знания» длительное время разрабатывалась лишь с «позиций теоретических и доктринальных формулировок» без учета исторических фактов и ситуаций (36).

На коллоквиуме «Наука и антинаука» было подтверждено, что теологию всегда отличала жесткая доктринальная партийность, исключавшая дух беспристрастного теоретического рассмотрения при обращении к существенным фактам и событиям. Предвзятая интерпретация фактов была призвана поддержать и усилить основу доктрины. В результате, как полагает Ж. Кастильо, категории блага и красоты были устранены из сферы теологической активности. Это якобы привело к отделению догматики от этики, а теология стала индифферентна «духовности». Заметим, что эти категории на самом деле никогда не исчезали из поля внимания профессиональных теологов. Но их интерпретация (и здесь, по-видимому, Ж. Кастильо прав) с течением времени приобрела столь абстрактно-безжизненный характер, что не выходила за пределы узкопрофессиональной теологической специализации (37).

Как объясняет Кастильо, догматики обратились к вопросам, «далеким от конкретного существования людей в обществе». Вместе с тем «моралисты и люди, интересу-

---

* «Антинаукой» участники коллоквиума считали обскурантистский отказ признать влияние науки на развитие общества, а также всевозможные псевдонаучные спекуляции.

ющиеся духовной жизнью, предлагали рекомендации поведения, которые, не имея корней в источниках христианского откровения, не могли дать верующим ценностную ориентацию» (38). Таким образом, верующие получали «ценностную ориентацию», но, к вящему неудовольствию защитников христианского вероучения, она оказывалась действительно за пределами положений христианского откровения. Верующие, не удовлетворенные безжизненной теологической мудростью, меняли вероисповедание, становились свободомыслящими и атеистами, порывая так или иначе с религией.

Ж. Кастильо упрекает своих коллег за то, что «теологический язык приобрел черты научного языка» (39). Согласиться с этим можно лишь с существенной оговоркой: «приобрел» — по своей форме, по тенденции имитировать категориальный и аргументационный аппарат науки. Если же брать содержательную сторону, то за изощренным языком науки находятся объективные, или, по выражению Ж. Кастильо, «исторические», факты и ситуации. За изощренным же теологическим языком — заведомая жертва историческим в угоду «поддержке и усилению доктрины». Если наука следует установке исследовать объективные законы природы и общества, то теология — догматической установке: либо «запретить» неприемлемые для религии факты и ситуации, либо признать те, которые, как предполагают богословы, обладают очевидным доктринальным преимуществом. Разумеется, с ослаблением социальных позиций религии утонченное истолкование в ее пользу достижений науки и практики становилось приемом, все чаще употребляемым богословием.

Сетование же Кастильо на то, что под влиянием именно научного языка теологический язык якобы «замкнулся в самом себе, лишив себя возможности постигнуть всеобщность социальной действительности» (40),— всего-навсего искусственная натяжка, попытка очернить науку, ее понятийный аппарат, способы выражения научных мыслей. Изощренная теологическая имитация научного языка развивается по мере распространения и роста авторитета научного знания, когда откровенно схоластические приемы теологии слишком прямо стали напоминать о пройденном — средневековом этапе научного знания. Изначальное же отсутствие в лоне теологии объективно значимых научно-содержательных проблем порождало

лишь имитацию внешних приемов формулирования научных положений.

Отсюда как одна из задач теологической трактовки науки — разработка темы общих позиций, якобы возможных в теологической и научной интерпретации мира. В этой связи активно используется идеалистическая интерпретация природы науки. Примером могут служить, в частности, положения, выдвинутые западным науковедом К. Штейнбухом, согласно которым наука и вера имеют два общих критерия: «обладание информацией» и «наличие иррационального ядра».

Что касается первого критерия, то речь, конечно, идет не о выяснении происхождения информации, степени ее соответствия объективной реальности, отношения к всемирно-исторической деятельности человечества как основе познания и критерию истины. Понятие «информация» в трактовке Штейнбуха утрачивает какие бы то ни было качественные характеристики: снят вопрос о пропорции истинного и ложного в информационном сообщении, о перспективах изменения этой пропорции и о тенденции такого изменения. По признаку «обладание информацией» науку можно, очевидно, сблизить с любой иной структурой, несущей некоторое сообщение.

В связи с другим критерием — «наличием иррационального ядра»— К. Штейнбух вынужден указать существенное различие между наукой и верой: «иррациональное ядро науки не является произвольным, оно основано на некотором ценностном суждении», в то время как «иррациональное ядро веры не может быть научно установлено, не является тем же самым, что и в науке, и принимается без всякого дальнейшего обоснования» (41).

Если же говорить о предпочтении тех или иных принципов исследования, убежденности в перспективности одних методов и ложности других, а также о степени критического отношения к сложившейся научной традиции, то за всем этим скрываются эмоционально-психологические механизмы, определяющие конкретные поступки людей науки — исследователей. В основе представлений об общественном предназначении науки и ее этики также лежит совокупность мировоззренческих ценностей, выступающих по отношению к системе конкретных операций ученого как некоторая предпосылка, заданная ему факторами и процессами, находящимися, как правило, вне его специальности (общественными по-

требностями и классовыми интересами, групповыми ориентирами и т. д.).

Возможность же социально-психологического анализа религиозной веры может быть принята верующим, но при условии, что он не затрагивает прямо «иррационального ядра» религии, не отвергает прямо функции религиозного утешения. Так, некоторые данные научного анализа особенностей соперничающей конфессии (при обостренных отношениях с нею) берутся на вооружение представителями конфессии-антагониста. Проникнуться же результатами научного анализа для критического осознания социально-экономического содержания собственной конфессии ее ревностный представитель не может, не перестав быть ее последователем. С точки зрения верующего научная характеристика его веры воспринимается и будет восприниматься в лучшем случае как «профанирующая» религиозные ценности. Этот своеобразный психологический барьер выступает как форма самосохранения, самовыживания религиозной веры.

В науке же случаи подобной невосприимчивости к доказательным результатам объективного научного изучения ценностных предпосылок и механизмов научной деятельности есть либо следствие предельно узкой специализации, либо проявление феномена «слепой некритичности». Словом, для представителя конфессии защита «иррационального ядра» веры воспринимается и оценивается как подвиг веры. Для человека же науки отказ от попытки рационально объяснить (при наличии, разумеется, достаточного доказательного материала) то или иное положение, которое среди верующих принято считать само собой разумеющейся беспредпосылочной данностью, выявляет его ущербность как ученого.

Стремясь к сближению науки и веры, К. Штейнбух отмечает, что содержание веры извлекается из мира, в котором мы живем. По его мнению, выживание современного христианства возможно лишь в том случае, если оно повернется лицом к реальному миру. Христианская вера наших дней, по его утверждению, должна принимать различное содержание и согласовываться с позициями «физиков и инженеров», тех, кто сосредоточил свое внимание на «этом мире» (42).

Чтобы смягчить утопический характер провозглашенной программы, противоречащей присущей идеологии христианства склонности к мистической устремленности

к потустороннему, К. Штейнбух указывает, что вера в христианстве наполняется конкретным содержанием «благодаря людям, живущим в мире». Последнее верно. Но нельзя забывать, что такое «наполнение» происходит, притом частично, лишь благодаря преодолению сопротивления как раз исходной установке на «потусторонний мир».

Идеологическая и психологическая устойчивость, резистентность этой установки являются одними из существенных препятствий для обращения к реальному миру в его объективном содержании. Для верующего ученого, инженера, художника обращение к объективной реальности сопровождается, пока они остаются верующими, комплексом фантастических допущений, чуждых природе объективного мира, но субъективно важных для верующего.

Ссылки на существование «иррациональных ядер» не уничтожают, таким образом, объективного характера той противоположности, что существует между наукой и религией. В свете этой непримиримой противоположности лишены оснований обещания «знаменательного будущего» в случае достижения согласия веры и науки. Бесплодны по своему объективному содержанию соображения, что научная мысль должна быть признана «верой» как всеконтролирующей инстанцией, что вера «сможет стимулировать науку и технологию». Вместе с тем положение о необходимости гармонии содержания религиозной веры, содержания науки и технологии свидетельствует о значительном идейном влиянии современного неотомизма, распространяющегося далеко за пределы церковных и околоцерковных католических кругов (43).

Использование неотомистских представлений о соотношении веры и знания — не случайное явление в религиозной идеологии XX в. Оно связано с длительной традицией модернизации основных положений учения Фомы Аквинского в истории католической церкви. Неотомизм продолжает оставаться официальной философией католической церкви и в наши дни. Выступая в университете «Ангеликум» (1979 г.), папа Иоанн Павел II счел необходимым вспомнить Фому Аквинского и подчеркнуть такие его качества, как полное подчинение разума и сердца божественному откровению, «огромное уважение» к видимому миру как отпечатку «Бога творящего», «полное», «искреннее» принятие в течение всей жизни официально-

го учения церкви и подчинение ему всех своих трудов (44).

Вопросами отношения церкви к светской культуре, обоснованием церковной политики в этой области при Ватикане занимается специальная группа католических учреждений. Так, система учебных заведений престола св. Петра насчитывает 5 римских университетов и несколько институтов, 47 католических университетов за пределами Рима и ряд церковных и религиозных факультетов при высших учебных заведениях других стран, 8 папских академий и множество семинарий и колледжей (45).

На правах «исследовательского» учреждения функционирует папская академия наук, штаб-квартира которой находится на территории Ватикана. Пленарные сессии ее проводятся раз в два года. Члены академии назначаются папой пожизненно, их общее число не превышает 70 человек. В большинстве своем это профессора европейских и американских университетов. Формально они не обязаны быть католиками, но при отборе кандидатов и их утверждении папой учитывается «оригинальность» их научных исследований (46), под которой понимается прежде всего возможность интерпретации их трудов в духе соответствия католической доктрине и непременное содействие подкреплению ее мировоззренческих положений.

Богословская претензия «подправить» и «поддержать» науку опирается на отказ признать за науку «процесс анализа, который по самой своей природе не может иметь предметом весь ансамбль существования, его глобальность» (47). За существо противоположения «наука — культура» богословы выдают качественное различие между аналитическим и «символическим» мышлением. «Символическое» мышление представлено как основа «социокультурной деятельности», которая якобы обеспечивает целостное восприятие продуктов культуры и связывает их с внутренним миром личности. По утверждениям богословов, оно характерно прежде всего для «религиозного опыта, охватывающего ансамбль существования» (48). «Синтез» этих типов мышления, а следовательно, религии и науки, мыслится богословием как право «на место под солнцем» религии, как сохранение ее позиций во всех перипетиях духовно-культурного развития современности и будущего.

Попытка обоснования незыблемости права религии на участие в осмыслении содержания научных знаний и его мировоззренческого истолкования — такова конечная цель богословского отношения к науке. При этом богословы даже не затрагивают обсуждение возможности влияния на процесс научной деятельности гуманистической этики, построенной на внерелигиозной основе, заложенной в художественной классике, многих явлениях современного искусства. Это свидетельствует о корпоративной тенденциозности теологических моделей взаимоотношения науки, религии и общества.

Пастор А. Дюма, следуя положениям теории М. Вебера, выделяет «дисперсную рациональность», лишенную коммуникации. «Если благодаря разуму,— рассуждает теолог,— мы понимаем логическую связь, которая позволяет людям располагаться понятным для них образом в их окружении, мы согласимся, что существуют различные виды рациональностей и что совершенная научная модель, к которой мы привыкли, не является единственно рациональной, даже если она дает наиболее строгое приближение к наблюдаемым фактам универсума. Может быть, впрочем, что такая научная рациональность недостаточна для рациональности, привычной людям в их глобальной жизни» (49).

В данной цитате заметно критическое отношение пастора к прагматическому пониманию истины (позволяющей людям располагаться «понятным для них образом в их окружении»). Подчеркивается и неудовлетворительность неопозитивистской трактовки верификации истины («научная модель» должна давать наиболее строгое приближение к наблюдаемым фактам универсума). Выделяется различие обыденного и научного сознания, большая, как правило, консервативность первого. Но все подходы, охарактеризованные пастором Дюма, не касаются соотношения объективной, относительной и абсолютной истины, диалектического взаимоотношения между ними, а следовательно, лишают рассуждение о «видах рациональности» объективного гносеологического критерия.

Богословы ссылаются на процессы секуляризации как факторы, способствующие утрате рассудком всеобщего коммуникационного значения и приведшие к «дисперсности рациональности». Но логично ли искать спасение в обращении к библейской «мудрости»? Что могут дать

библейские оценки мудрости человеческой и «злоупотребления» ею в век научно-технической революции? Ничего, кроме основной идеологической тенденции современной теологии — подчинения знания вере или по крайней мере «согласования» научного знания с модернизированными религиозными представлениями. И богословская идея «рациональной дисперсности» призвана выполнять ту же религиозно-идеологическую функцию, что и рассмотренные выше теологические модели соотношения науки и культуры.

Таким образом, современная религиозная интерпретация общественной природы и теоретического содержания науки не лишена разнообразия акцентов. Вместе с тем тенденция к созданию некоего (иллюзорного, разумеется) единства научного знания и религиозной веры составляет доминирующую особенность «науковедческих» построений религиозной культурологии. С позиций научного атеизма эти построения несостоятельны по следующим основаниям.

Во-первых, они не могут преодолеть мировоззренческой пропасти, существующей между научной картиной мира (описывающей объективные процессы и вскрывающей присущие им закономерности) и религиозной трактовкой этой картины, исходящей из фиктивных допущений, представлений и образов, в значительной мере сложившихся в «донаучную» эру развития человеческой культуры.

Во-вторых, «науковедческие» построения богословия обнаруживают свою прямую зависимость от идеологических источников внерелигиозного характера, что не может не выявлять эклектический характер богословской интерпретации науки наших дней.

В-третьих, богословская критика «социальных опасностей», проистекающих якобы из развития науки, лишена (как и следовало ожидать от теологии) четких классовых оценок общественного положения и социально-политических последствий развития научно-технического комплекса. Разговор же об односторонностях науки «вообще», вне рамок содержательного социально-классового анализа, не может быть ничем иным, как попыткой ослабить доверие к научным достижениям, подорвать традицию естественнонаучного материализма, достаточно устойчивую в научных кругах западных стран.

Изложенные основания побуждают научный атеизм к

всесторонней критике положений богословского «науковедения». Призванные заполнить пропасть между религиозной верой и научным знанием (которая непрерывно углубляется и расширяется, особенно в век НТР), они лишь демонстрируют несостоятельность рационалистских религиозно-культурологических моделей. Данные модели и в самом деле не исчерпывают действительного багажа фидеизма и теологии, в котором достаточно полно представлена трактовка культуры в духе откровенного религиозного иррационализма.

Глава III

«Теология символа» и эмоционально-психологические процессы массового религиозного сознания

Основные направления в богословском истолковании символа

Образно-символические средства всегда занимали видное место в системе религиозного культа. Об этом свидетельствуют многочисленные памятники культуры. Например, римский император Адриан, при котором в Риме был построен Пантеон, по словам М. Юрсенар, так объяснял свой замысел этого сооружения: «Я хотел, чтобы это святилище всех богов воспроизводило форму земли и небесной сферы... Это была также форма убогих хижин предков, где дым самых древних очагов уходил через отверстие, помещенное в крыше. Купол, который, казалось, еще участвует в движении восходящего пламени, сообщался с небом посредством большого отверстия, попеременно то черного, то голубого» (1).

По плану императора Адриана Пантеон должен был символизировать «универсум». В архитектурном решении Пантеона преломилась характерная черта древних религий — обожествление природы. Общеизвестно, что культовые сооружения претендуют на воплощение идеи сверхъестественного. Внимание к символике христианского культа и художественных средств его воплощения — заметная особенность современной богословской литературы (2). В трактовке такого рода символики нередко встречается особое понятие «сакраменталии».

Статья 60 «Конституции о литургии», принятой II Ватиканским собором, определяет «сакраменталии» как «священные знаки». Их назначение — содействовать восприятию действия «сакрального». Соборный документ выразил пожелание, чтобы они «были максимально поняты, чтобы священнослужители наставляли бы прихо-

жан относительно их социального значения», потребовал дальнейшей разработки «сакраменталий» как основ сознательного, повседневного и легко осуществляемого участия верующих в богослужении, как символов, выражающих якобы «потребности нашего времени» (3).

Отмеченная тенденция свидетельствует о том, что кризис религиозности достаточно глубоко затронул сферу религиозного культа. Не случайно один из современных западногерманских теологов — М. Кемпер, сетуя на кризис понимания «сакраментального» в западном обществе, пишет, что «для современного человека характерен отказ от символического мира, сведение его к функциональному». «Человек сегодня,— утверждает богослов,— воспринимает вещь только как вещь, как функцию человеческого труда и его результатов и при этом не может понять исходную позицию, как из вещи должно возникнуть сакраментальное» (4). Кемперу вторит другой теолог — В. Каспер, утверждая, что «современный человек не встречает больше в мире «следов бога», но лишь свои собственные следы и «достижения»» (5).

Думается, что названные здесь теологи скромничают, намеренно замалчивая разнообразные проявления мистицизма в западных странах. Их высказывания преследуют цель актуализировать теолого-идеологические приемы, способные противостоять процессу ослабления непосредственного отношения верующих к религиозному культу в условиях углубления секуляризационных процессов. За счет приемов мифологизации реальной истории разрабатываются возможности перехода (разумеется, только в фантазии и на словах) от объективных процессов в истории к воображаемым процессам эсхатологии. Культовые церемонии, религиозная проповедь, включающие, как известно, фантастические образы, также выступают в роли средства «расширения и повышения религиозности». «Святое» («сакраментальное») слово рассматривается как исторически-ситуационная речь, как элемент религиозного обучения, как коммуникативный элемент в общении верующих между собой, со священником (и священника с ними). Наконец, отмечаются место и роль «слова» в культовом обряде (6).

Вербальные и образные средства, используемые современным богословием с учетом некоторых понятий психолингвистики и теории коммуникативных процессов, преследуют одну задачу —«повысить чувствительность»,

т. е. эффективность восприятия религиозной проповеди и глубину поведенческой реакции на нее верующих. Теологи пытаются расширить поле пропагандистского маневра, разрабатывая всевозможные наукообразные теории религиозного символа (7).

Причину акцентирования внимания на религиозной символике объяснил известный английский писатель О. Хаксли в своей лекции на тему «Человек и религия». Хаксли выделил «религии непосредственного опыта» и «религии символов», предлагающих «порядок и оценку мира через вербальные и не-вербальные символы и манипуляции с ними» (8). Им, согласно Хаксли, соответствуют два типа манипулирования символами: «религия мифа» и «религия кредо и теологии» (9).

Будучи идеалистически настроенным мыслителем, да еще и со склонностью к теоретическому оправданию религиозного мистицизма, Хаксли объясняет данное качество религии «странной природой самой веры» и «странной способностью человека», который, приступая к философским спекуляциям, всегда приходит, по утверждению самого О. Хаксли, к фантастическим ответам (10). Нетрудно заметить здесь порочный круг объяснения одного духовного фактора через другие факторы того же уровня и природы.

«Теология символа», хотя и преследует своей задачей нейтрализацию впечатления фантастичности религиозной картины мира, воплощенной в культе, на деле же она узаконивает исторически сложившуюся внутреннюю противоречивость теологии. Примечательны в этой связи рассуждения католического богослова Ж. Кастильо, который утверждает, что «теология не обратила достаточного внимания на функцию символа в рассуждениях о боге и человеке», что «теологический язык» оторвался от языка христианского откровения, которое «символично». Тем самым теологический язык, согласно Кастильо, «лишил себя возможности открытия всеобщности, которую доставляет символ» (11).

В приведенных рассуждениях теолог, на наш взгляд, несколько отошел от реальных характеристик исторического функционирования христианской теологии, всегда охотно обращавшейся к символическому языку. На этом пути, однако, ей всегда сопутствовала, говоря словами О. Хаксли, амбивалентность. Однако конкретно-исторические соображения и интересы церковной организации

заставляли теологов свести эту противоречивость к некоторому упорядоченному минимуму в соответствии с конкретной расстановкой церковно-политических группировок и связанных с ними социально-политических сил.

С исторической точки зрения утверждение Ж. Кастильо о разрыве «теологического языка» с «символическим языком откровения» представляется необоснованным. Известные из истории попытки церкви интегрировать в единую систему теологическую картину мира и непосредственный ход переживаний религиозно настроенной личности не увенчались успехом. Поэтому Ж. Кастильо и сетует, что «глубокие запросы и опыт личности, которые могли быть выражены только символом, остались как за пределами науки, так и за пределами теологии» (12).

Теологи пытаются придать символическим образам теологии не формальное, а личностное содержание, которое одновременно было бы универсальным. Современная теология пытается маневрировать между Сциллой солипсизма и Харибдой философского объективного идеализма, используя некоторые построения герменевтики. В ней, как известно, представлена попытка объединить всеобщие способы познания объекта с «непосредственным» мироощущением и миропониманием.

Ж. Кастильо, например, прямо ссылается на теоретические построения известного представителя герменевтики П. Рикёра, в сочинении которого «Конфликт интерпретаций. Очерк герменевтики» отмечается, что «человеческая экзистенция живет в слове, смысле, рефлексии, лишь осуществляя «непрерывное» истолкование всех формирующихся в мире культуры знаков, обозначений, присваивая им смысл, находящийся вовне» (13).

Обычно в теологической литературе символы определяются как знаки, посредством которых христиане отображают свою веру. В самом широком смысле символ характеризуется просто как знак, функция которого прежде всего — простая передача исторического факта (или легендарного предания). Кроме того, он является как бы меткой, обозначением смысла, признаком.

Западногерманский составитель «Словаря христианских символов» Э. Урех считает, что можно ограничить упрощенную картину известных воспоминаний или мыслей несколькими элементами, которые должны как бы охватить все остальное. Это, по Уреху, первообраз. Отсю-

да можно перейти к сравнению, метафоре, чтобы потом описать в притче, в мифе то, что ограничено стилизованной картиной, схемой. Вместе с тем символ всегда остается конкретным знаком (фигура или картина), который стремится к отчетливому выражению «духовной реальности» (14).

Богословие XX в. пытается придать исторически сложившейся культовой традиции характер рационально обоснованной, социально обусловленной практики. При этом оно рискует подорвать свое же утверждение о мистическом, сверхъестественном происхождении и содержании культовых форм. Крах же его в глазах верующих означал бы подтверждение широко известного тезиса свободомыслящих и атеистов, подчеркивающих, что функциональное назначение культовых средств — манипулирование сознанием и поведением верующих в интересах церковно-религиозных организаций и авторитетов.

Не случайно один из современных представителей буржуазного свободомыслия — К. Руберт де Вентос заметил в связи с характеристикой христианского культа, что «религии всегда были способами действия — скорее тотальными системами поведения, чем системами веры. Религия — это одновременно богослужение и молитва, ритуал и мораль, литургия и освящение... Прототипом религиозного человека был не теолог, но ученик, не тот, кто знал, но тот, кто следовал, повторял, воплощал благую весть...» (15). В этих словах — горькая истина о консервативной природе религиозной идеологии и культа, о преобладании конформных ориентаций в повседневной религиозной деятельности.

Истолкование богословами и проповедниками религии символического содержания культа призвано содействовать активизации прежде всего конформистских, репродукционистских моментов религиозного поведения, предлагая соответствующее прочтение образов и деталей христианского культа. Так, в «Словаре христианских символов» Э. Урех сообщает, что «Христос имеет много символов... если символ его вознесения — орел, а символ власти над миром — земной шар с крестом, то смирение, покорность обозначает фиалка, а перевоплощение — изображение голубя» (16). Сходную интерпретацию получили, например, и стихотворные опыты К. Войтылы (ныне папа Иоанн Павел II), содержащие ряд религиозно-символических образов (17).

Существует ли в богословской литературе какое-либо обоснование направлений и приемов прочтения христианских символов? Или же операции такого рода — всецело дело воображения и вкуса, уровня общекультурной подготовки и свободы воображения интерпретатора? Допустить последнее означает для церкви открыть дорогу субъективному произволу, который может подорвать жесткость системы идей и образов религиозного культа. Между тем сколько-нибудь заметные видоизменения этой системы, продиктованные интересами самой религии, переживаются верующими и принимаются богословами с большим напряжением.

Теологи вынуждены признать связь символа с социальной действительностью: не бывает никакого религиозного действия без его социальных последствий. Признается также, что благодаря новому социально-историческому окружению одни символы получают иное, по сравнению с прошлым, содержание и истолкование. Другие же застыли в традиции и окончательно ушли в прошлое. Христианская церковь, обращаясь к идеям античной философии и арабской культуры, а позднее — к достижениям других цивилизаций, усваивала в своих целях их символику, не обращая внимания, что тем самым она вводит многие языческие и даже антихристианские понятия.

К символам, полагает Э. Урех, следует относиться как к «развитию новых художественных направлений: когда создается новое искусство, оно использует простые и скромные формы... Формы символа претерпевают такое же превращение: берутся знаки, известные ранее, причем одновременно с их упрощением они наделяются новым содержанием. Люди, однако, плохо понимают христианские символы... Не настало ли время в этом огромном смешении символов, из которых строится современная культура, навести небольшой порядок?»— спрашивает Э. Урех (18).

Предлагаемые в религиозной литературе прочтения символов «достаточно определенны», чтобы оживлять ассоциации, связанные с религиозной мифологией, обозначать некоторые ключевые элементы ее содержания. Однако они не могут дать качественно новое знание. Не случайно теологи выделяют функцию религиозного символа как опознавательного знака, обозначающего принадлежность верующего к определенной религиозной группе, укрепляющего его чувство и мысль в побуждении

к религиозно-значимым действиям. Вместе с тем разнообразие, частота употребления символов, словом, активность символизации сами по себе не являются показателем того, что символ отражает объективно присущие действительности свойства, связи, отношения. Нет гарантии и того, что закрепленные в символах объективно присущие действительности черты представлены в соотношениях, «пропорциях», соответствующих особенностям самой объективной реальности. Символ может отрываться от действительности и даже фальсифицировать ее. Между тем для идеологов христианства мир символов этой религии — основа для истолкования мира объективной действительности в русле христианских мифологических представлений.

Христианское богословие пытается прочитать объективную природную и общественную действительность сквозь специфическую призму символики, основа которой — иллюзия и фантазия, основанные на многовековой мифологической традиции. В связи с богословским истолкованием религиозной символики сохраняет актуальность предостережение В. И. Ленина в его книге «Материализм и эмпириокритицизм», отмечавшего, что знаки и символы «вполне возможны по отношению к мнимым предметам...» (19).

Религиозные символы служат активизации религиозных чувств и настроений. Приемы их использования религией основаны на закономерностях общей и социальной психологии. Богословы не упускают при этом возможности мистифицировать психологические процессы, протекающие у людей. Однако ассоциации, возникающие у верующих, таят и известную опасность для религиозных организаций, поскольку их проявления в значительной степени случайны и субъективны. Произвольный характер их, отсутствие прямой связи с канонами культа не могут не беспокоить теологов. Поэтому богословы формулируют ряд положений, направленных на сокращение поля субъективного произвола, на внедрение устойчивых продуктов сложившейся в ходе истории религиозной традиции.

Современные теологи пытаются использовать психологическое обоснование религии. По их мнению, религиозные мифы древности — выражение высшей действительности мира в образах и символах. Глубина мифа объясняется «напластованием» подсознательных слоев

человеческой души, приравненным к человеческому опыту (20).

Подобного рода рассуждениями мотивируется отказ теологов сопоставлять мифы с историческими фактами, поскольку, дескать, миф скрыто, «снято» содержит наиболее существенные черты устойчивых, повторяющихся моментов фактического исторического процесса. Вместе с тем, по замыслу богословов, миф важнее фактов, ибо содержит, с их точки зрения, сущность, освобожденную от множества деталей, второстепенных подробностей.

Марксистская же концепция образно-символического отражения действительности исходит из признания существования объективной реальности вне и независимо от человеческого сознания. Она противопоставляет фрейдистской и неофрейдистской мистификации строго научный анализ символических средств отражения действительности, которые связаны с деятельностью воображения. «...Созданные воображением представления,— пишет А. М. Коршунов, — весьма своеобразно связаны с внешним миром: они суть образы ранее не наблюдавшихся — частично или полностью — явлений» (21). Согласно марксистской теории отражения, в продуктах самого утонченного воображения представлены всегда свойства и качества объективного мира. Однако воображение не только воспроизводит (репродуцирует) их, но и создает на их основе новые комбинации, соответствующие целям и задачам субъекта.

А. Ф. Лосев верно заметил: «Имеется много охотников трактовать символ как обязательно нечто мистическое. Можно ли это делать? Ни в коем случае нельзя этого делать, потому что существуют математические символы, в которых нет никакой мистики» (22).

Нет необходимости мистифицировать и «реальность». Гносеологический научный анализ вскрывает несостоятельность подобных попыток. Так, характеризуя гносеологические основы эстетики символизма, советские исследователи А. М. Коршунов и В. В. Мантатов отмечают: ««Мифо-символическая» интерпретация художественных творений есть мистифицированное выражение способности искусства к предвосхищающему отражению мира, которая находит свое рациональное объяснение в относительной самостоятельности форм общественного сознания, диалектической взаимосвязи субъекта и объекта творчества» (23).

Религиозно-мифологические образы являются продуктами общественного сознания, отразившими общественную действительность в определенное конкретно-историческое время. Поэтому конкретно-исторический анализ мифа и предполагает его соотнесение с совокупностью известных науке фактов, выявление, таким образом, «рационального зерна», земной основы мифа.

Теологи же исходят из представления о первичности религиозного мифа как высшей ценности культуры. Как говорит архиепископ Иоанн Сан-Францисский в книге «Московский разговор о бессмертии» (Нью-Йорк, 1972), «в мифах скрыто бесконечное множество духовных и исторических фактов. И доисторические напластования души и коллективного сознания и подсознания человека могут быть постигнуты только методом духовного анализа символа и мифа». Отсюда — предостережения теологов против «натуралистического» (конкретно-исторического) прочтения мифа. Приписывая мифам сверхрациональную основу, архиепископ считает, что не только сознательно, но и бессознательно человечество ищет спасителя, ощущая эту свою жизнь земную, жизнь смертную и дисгармоничную, как нуждающуюся в спасении и в спасителе.

Культовое значение религиозного символа неизбежно трансформируется и подвергается «десакрализации» в условиях углубляющегося кризиса религии. В этой связи в богословии активизируется тенденция связывать религиозные символы не только со сложившимся культом, но и пытаться найти объективные основания и характеристики религиозных символов в культуре. Например, М. Беккер отмечает, что символы — это «знаки, которые связаны с обозначением внутренних, насыщенных душевных процессов и возникают на основе памяти развивающейся индивидуальности. Дух же устанавливает смысл символов». Хотя недостатком символа является то, что он неотчетлив, в этом же, по Беккеру, и его преимущество, поскольку он оставляет субъекту свободу и право выбирать из символических возможностей нужное значение. Настойчиво проводится мысль, что «религиозные институты и религии должны полагаться на многозначность религиозного опыта, поскольку религиозный опыт не бывает без фантазии и символа» (24). Трактовка же символа колеблется между субъективным и объективным идеализмом.

Религиозное истолкование переживаний исходит из посылки, что поток субъективной многозначности несет с собой и некоторое сверхъестественное содержание, якобы объективное по своему источнику. Из этого исходит и религиозное истолкование символики. Возникающие же в реальной жизни ошибки истолкования этой многозначности, «издержки», так сказать, выбора, списываются за счет несовершенной «дешифровки» «сверхъестественного» значения. Согласно религиозной трактовке, оно неотделимо до конца от самих субъективных впечатлений и переживаний.

Так, Беккер считает, что ориентация на «очистку» религиозных текстов от мистического налета существенно сужает возможности их восприятия и соответственно идеолого-психологического воздействия. Опасаясь безбрежно субъективистского истолкования религиозных переживаний, Беккер говорит, что, «хотя индивидуальное стремление очень хорошо в религии, такая возможность одновременно связана с индивидуализмом. Там, где человек уклоняется от погружения в медитативное понимание символа, он все больше полагается на толкование религиозного содержания» (25). Авторитетом для верующего в такого рода истолкованиях объявлена церковь. Принятие ее интерпретации означает вместе с тем и ограничение свободы индивидуалистского истолкования значения субъективных переживаний религиозно настроенной личности.

На первый взгляд схема, предлагаемая Беккером, отличается от интерпретаций роли церкви в делах веры, представленных в средневековой и контрреформационной религиозной идеологии, лишь смягченностью словоборотов в вопросах, касающихся ограничения свободы выбора верующих. Но теолог 70-х годов XX в. не может уже позволить себе ограничиться воспроизведением жестко ригористических установок и претензий церкви минувшей эпохи. Беккер не случайно поэтому связывает потребность в символах с задачей реализации бессознательного, а претензии религии — со стремлением к обеспечению душевной гармонии. «Религия как воззрение, предлагающее гармоническую картину мира, — пишет он, — вырастает из конфликта между сознательным и бессознательным. Тем самым, — заключает он, — способность человека к религии вновь становится психологической проблемой» (26).

Аналогично рассуждают и другие католические богословы. «Функция воли, — читаем мы в материалах одной из религиозных дискуссий, — взять на себя фундаментальный опыт жизни, существующий на уровне бессознательного, чтобы вывести его на уровень сознания и чтобы иметь силу сообщить его другим во всем крайнем потенциальном его значении» (27).

Таким образом, «теология символа» пытается обосновать потребность в религиозной символике как средстве реализации содержания сложных духовно-психических структур человека. Религиозный символ объявлен здесь выражением психических глубин, невыразимых якобы иными средствами, помимо религии. Это направление богословского учения о символике бога связывается с отказом от традиционалистских способов выражения христианской символики как чрезмерно статичной в наше время. Хотя от традиционного христианского изображения бога при такой интерпретации ровным счетом ничего не остается, теология ревниво поддерживает основной принцип религиозной теории символов: символ, дескать, всегда воплощение объективно существующего. Предлагается верить в соответствие символа якобы существующему богу вопреки какой-либо объективно существующей возможности, доступной человеку способности научно обоснованно предположить такого рода возможность. Поэтому «теология символа» представляет одну из попыток модернизации религии в интересах оживления религиозности.

Она свидетельствует, что христианская пропаганда использует в целях поддержки религии разнообразные формы идеологической и образно-художественной деятельности в современном буржуазном обществе, которые стимулируют религиозно-мистические настроения. В этой связи «теология символа» претендует на раскрытие религиозного содержания как чисто культовых, так и некоторых современных художественных форм.

Модернистские и традиционалистские подходы в истолковании христианского культа

Религиозный модернизм как идейное течение выступает в разнообразных формах. Некоторые из них, используя положения рассмотренной выше «теологии символа»,

претендуют на обоснование сверхъестественной природы культовых средств христианства. Эти средства рассматриваются одной из богословских дисциплин, так называемой церковной археологией. Для модернистского направления этой дисциплины характерно стремление представить дохристианские религиозные течения как свидетельства центрального положения христианства в мировой истории. На этой основе и разрабатывается тема «Христа до христианства». В русле ее нередки утверждения, будто «апостол Павел проповедовал сознательно то, что его предшественники почитали неосознанно» (1). Встречаются также заявления о том, что «пробуждение совести и стремление к духовным ценностям у древних греков было предвосхищением предстоящего появления христианского вероучения» (2).

Такая внеисторическая трактовка, опирающаяся на теологические представления о содержании исторического процесса, искажает реальное положение христианской религии в том обществе, где она складывалась и начинала эволюционировать. Так, связь христианского культа с языческими мистериями, влияние на раннехристианский культ иудаистских культовых традиций, своеобразие александрийских, антиохийских, восточносирийских и других восточных христианских культов представлено в «церковной археологии» как проявление «бессознательных заимствований» христианством соответствующих исторических периодов из современного ему «социокультурного окружения» (3).

Понятие «бессознательное заимствование» не может служить основанием для сколько-нибудь серьезного анализа факторов, обусловивших содержание и движущие силы этого процесса, не в состоянии вскрыть соотношение объективных социально-экономических, политико-идеологических и культурно-исторических причин, обусловивших формирование культовых, обрядовых средств христианской религии. Научно решить эту задачу смогло только марксистское религиоведение на основе методологии, разработанной Ф. Энгельсом в работах, посвященных анализу христианской идеологии (4).

Ф. Энгельс подчеркнул, как известно, демократические традиции идеологии первоначального христианства. Их влияние сохранялось и в организации культа раннехристианской церкви. В первые века нашей эры христианские богослужебные песнопения исполнялись самими

прихожанами и не содержали, как правило, особых сложностей. Постепенно, с укреплением позиций церкви, осуществляется все более последовательное отдаление населения от богослужебного, так называемого литургического, пения (5).

Начиная уже с VII в. исполнение богослужебных песнопений и мелодий хорала постепенно отходит к специальным хорам, обученным пению. При этом церковные иерархи опасались широко заимствовать как народные мелодии, так и тексты. Неортодоксальность, внекатолическое происхождение вызывали у руководителей церкви стойкое недоверие к такого рода элементам. Все-таки элементы народной песни проникали в христианский культ, а в эпоху Реформации М. Лютер и Ф. Меланхтон уже прямо выступили за введение народных мотивов в реформированное пение протестантского богослужения (6).

Ревностные католики ответили на это превознесением грегорианского хорала как собственно церковного пения. Согласно традиции средневековья, канон хорала был вначале введен папой Григорием Великим, учредившим в VI в. школы богослужебного пения. Следование требованиям грегорианского хорала несколько столетий подряд расценивалось как основной признак литургической музыки. Ближе всех стоящими к грегорианскому хоралу считались полифонические сочинения. Возглавлявшаяся Палестриной римская школа полифонического пения получает официальное признание руководства католической церкви (7).

О внимании церкви к вопросам профессиональной организации и профессиональному обучению хоровому церковному пению свидетельствуют и булла папы Пия X (22 ноября 1903 г.), и булла папы Пия XI (20 декабря 1928 г.).

Так, в булле папы Пия X были выдвинуты требования к общим принципам и видам церковной музыки, богослужебному тексту, форме музыкального произведения, пению, органу, инструментам и др. В заключении буллы содержался призыв, обращенный к епископам, капитулу, руководству церквей, руководителям семинарий, певцам, капельмейстерам, со всяческим вниманием отнестись к предписаниям буллы. Наконец, женщинам, которые не должны были принимать участие в литургии, официально запрещалось участие и в церковном хоре.

Папа Пий XI в булле 20 декабря 1928 г. объявил грегорианский хорал основой подготовки церковных хористов и музыкантов. Предлагалось петь текст католической мессы так, как его излагают богослужебные книги; категорически запрещалось изменять установленный текст (8).

Папа Пий X, потом и папа Пий XI выступили против того, чтобы пение в мессе принимало театральный характер. Папа Пий X запретил использовать в богослужении инструменты, создающие «шум»: барабаны, литавры, трещотки (кастаньеты), колокольчики и т. д. Преемник папы Пия XI папа Бенедикт XIV запретил также трубы, флейты, гобои. Запрет, однако, не удержался долго: уже в 30-х годах они вновь стали употребляться в католическом богослужении. Тогда же перед епископами и священниками была поставлена задача — повсеместно организовывать капеллы. Исполнение церковных песнопений должно было сопровождаться органом.

Профессионализация музыкальных элементов католического культа вызывала, однако, опасения наиболее дальновидных руководителей католической церкви еще задолго до реформ в богослужении, провозглашенных II Ватиканским собором. По их мнению, такая профессионализация все больше отдаляла рядовых верующих («мирян») от активного участия в одной из наиболее эмоционально насыщенных церковных церемоний. Уже на рубеже XIX—XX вв. создается (при папе Пии X) «Понтификальный институт священной музыки», поставивший целью возрождение «простого» церковного пения для обеспечения более непосредственного и заинтересованного участия прихожан в богослужении. Данный институт, существуя до настоящего времени, имеет как римский, так и международный статус.

II Ватиканский собор стремился обеспечить активное участие верующих в мессе прежде всего с помощью так называемой простой или обычной музыки и пения. В документах этого собора было установлено, что церковные хоры должны быть во всех кафедральных соборах, а епископы и священники должны заботиться, чтобы в каждой мессе своим пением участвовала вся община. Хотя грегорианскому хоралу и было отведено в богослужении почетное место, не исключались и другие виды церковной музыки, соответствующие «духу литургии». Кроме того, было подчеркнуто, что «религиозное народ-

ное пение» должно стать «ревностной обязанностью» прихожан и верующих, в рамках литургии предусматривалось использование национальных музыкальных традиций, особенно в католических мессах (9).

Видоизменяются и другие стороны церковного хорового пения. С апреля 1977 г. в папском хоре впервые пели женщины (10). В литературе отмечены случаи «экспериментальной литургии» с участием священников, играющих на гитарах, с привлечением исполнения народных песен, джазовых мелодий оркестром (скрытым, однако, за алтарем) (11). Вводится исполнение литургических танцев в храме, сближаются функции священников и верующих в ходе богослужения. Верующим иногда доверяется чтение писания в ходе литургии, распределение облаток для причастия. Епископы консультируются с прихожанами при назначении священников. Появляются (правда, не часто) женщины-священники (12).

С модернизацией католического богослужения связан также его перевод на местные языки. По уверениям богословов, Христос якобы совершал первые литургии на народном арамейском языке. До так называемых вселенских церковных соборов в христианском богослужении были широко распространены греческий, латынь, сирийский, коптский, эфиопский, армянский и другие языки. Узаконение латыни в качестве официального языка католического богослужения — результат длительного процесса борьбы различных национальных групп внутри церкви.

Общим местом в сочинениях «церковных археологов» являются соображения, что латинский язык сближает клир, облегчает управление церковью, связывает отдельные церкви с центром — Ватиканом. Совершение богослужения на латыни использовалось церковью как средство осуждения националистических тенденций в католицизме, угрожавших авторитету римских пап.

Вместе с тем в истории католической церкви известны уступки в пользу национальных языков. Так, после изобретения печатного станка католическая печать в Риме организовала издание религиозных проповеднических материалов на многих языках, включая японский (13).

Папа Урбан VIII в 1624 г. предложил перевести римскую литургию на арабский язык для католиков персидского происхождения, пользовавшихся арабским. Подоб-

ное же право было предоставлено в 1627 г. армянским католикам (14).

В 1631 г. католическая церковь предпринимает попытки ввести грузинский язык в мессу, служившуюся по римскому обряду, в целях пропаганды папскими миссионерами католицизма в условиях Грузии (15).

В Румынии католическая церковь допускала употребление народного румынского языка во время венчания. В Германии и ряде других стран жениху и невесте при совершении католического обряда венчания вопросы задавались на местных языках.

В обряде причащения в Германии некоторые богослужебные формулы также произносились на немецком языке. Но это частности. Если различные «ереси» и реформационные движения отвергали употребление богослужебной латыни, то католическая церковь, настаивая на употреблении латыни в качестве богослужебного языка и строго контролируя соблюдение этого требования, демонстрировала свою непримиримость по отношению к малейшим отступлениям от установлений католицизма. Такая позиция католических авторитетов соответствовала убеждениям церковных традиционалистов, отрицавших любые новшества. Церковь опасалась также, что понятные всем богослужебные тексты утратят эффект таинственности, психологически важной для паствы. Наконец, чеканное звучание латинских формул (как соображение эстетического характера) также было в пользу богослужебного использования этого «мертвого» языка (16).

И только решения II Ватиканского собора санкционировали перевод богослужения на местные языки, отказавшись от почти тысячелетней практики насаждения латыни в католическом культе (17). «Все литургические формы II Ватиканского собора, — говорил, защищая эту новую тенденцию политики католической церкви, кардинал С. Вышинский, — стремятся объединить народ бога в общей молитве церкви, объединить в одной жертве. Отсюда необходимость использовать максимум языков каждой страны» (18).

С помощью перевода богослужения на местные языки католическая церковь пытается активизировать экспансию своей идеологии и религиозно-психологического воздействия на широкие массы верующих в условиях углубляющегося кризиса религиозности. Как и обновление

музыкальных форм богослужения, перевод богослужения на местные языки призван, по замыслу участников собора, служить активизации в культовых церемониях рядовых прихожан, содействовать закреплению в их сознании как богослужебных формул, так и соответствующих им психологических стереотипов.

В условиях бурного развития национально-освободительного процесса, становления национального самосознания народов, добивавшихся политической независимости в результате упорной борьбы с империализмом, введение в католическое богослужение национальных эстетических элементов рассматривалось участниками II Ватиканского собора в качестве меры, призванной замаскировать исторические прямые связи Ватикана с политикой колониальных держав, колониалистские функции многовековой деятельности католических миссионеров во всех частях света. По замыслу участников этого собора, уступка в пользу местных традиций должна была стимулировать проповедников католицизма использовать особенности местных условий, применять более гибкую тактику пропаганды католического варианта христианской идеологии.

В связи с переводом литургии на современные национальные языки для теологов и официальных руководителей церкви возникли проблемы соответствия текста современному уровню образования, возрасту, интересам верующих. До некоторой степени подтвердились опасения католических руководителей относительно последствий перевода богослужения на местные языки. Как считает П. Бергер, «протестанты заплатили высокую цену за переводы мессы на местные языки: «семейный язык» делает благовестие более понятным, но также и более тривиальным» (19).

Ж. Делюмо, характеризуя реакцию французских католиков на решения II Ватиканского собора, приводит некоторые примеры аттестации верующими литургических нововведений. Эти отзывы столь красноречивы, что их стоит процитировать: «Когда приходится участвовать в церковной церемонии, находишь прискорбный спектакль, бедный, вульгарный, плохой, вызывающий насмешки...»; «...литургия на французском так пуста, так плоска, в целом — вульгарна, без подлинного лиризма, оставляет мучительное чувство постыдной риторики, которым отныне должен довольствоваться верующий...»;

«...убежден, что церковь участвует в глубоком заблуждении общественно-психологического характера. Она недооценивает глубокую потребность в таинственном и священном. Изменения, которые она вносит в литургию, противоречат цели, к которой она стремится...»; «...новшества в погребальных церемониях вызывают желание смеяться, они отвлекают от горя и мистической веры. Все рушится...» и т. д. (20).

Переживания верующих, отразившиеся в приведенных выше их реакциях на богослужебные нововведения II Ватиканского собора, вполне объяснимы с позиций научного религиоведения и атеизма. Эти переживания связаны с ломкой традиционных привычек, стереотипов восприятия и чувствования. Такого рода ломка, согласно данным психологии, протекает, как правило, весьма болезненно для индивида. В данном же случае ломались формы и структуры богослужения, представлявшиеся верующему священными в силу своей кажущейся неизменности, нерушимости, стабильности. Сознание ревностных почитателей католицизма должно было воспринять культовые нововведения как крах самой сердцевины церковной обрядности — богослужения. Отсюда — питательная почва для смятения в сердцах одних групп католиков, активизация традиционалистских тенденций в мировоззрении других.

Как сторонник умеренного религиозного модернизма, Ж. Делюмо пытается дать свою интерпретацию приведенных выше суждений о нововведениях в литургии. Он считает, что они продиктованы повышенным эмоциональным отношением к литургическим новшествам. В этой связи характерно его утверждение о том, что католическая церковь «недостаточно» обновилась и пока еще не выработала литургию убедительную и трогательную. Она должна поэтому «осознать эту недостаточность, не обольщаться и не переоценивать критику» (21). Делюмо приводит, в частности, соображение, что ностальгия по латинскому языку лишена всякого смысла для большинства обрядовых католиков внеевропейских стран (кроме Латинской Америки), не имеющих латинского языка в своем культурном багаже (22). Утверждая это, Делюмо забывает о силе психологических стереотипов в религиозном сознании, отличающемся, как известно, готовностью принимать церковные каноны и слепо следовать им.

Болезненная реакция на нововведения в религиозной

обрядности с головой выдает конформистское начало привычной, обрядовой религиозности, типичной для большей части последователей католического вероучения. Учитывая эти настроения, один из сторонников крайнего христианского фундаментализма — Р. Кумарасвами резко критикует решения II Ватиканского собора, трактует их как разрыв с церковной традицией, отрицает приемлемость для церкви мессы, предложенной этим собором (23).

Как аргументы в пользу фундаментализма Р. Кумарасвами приводит свидетельства упадка авторитета «профессии» католического священнослужителя в США, отмечая, что за последнее время там отказались от сана около 10 тыс. священников и около 35 тыс. монахов. Он указывает также, что деятельность священника не привлекает американскую молодежь и семинарии пустуют. Согласно свидетельствам Кумарасвами, около 7 млн. молодых людей, вышедших из среды католиков, не идентифицируют себя с католической средой по культурным, обрядовым и вероисповедным критериям (24).

Ж. Делюмо же, отмечая такого рода процессы, пытается обосновать позиции умеренного католического модернизма плюралистического толка, т. е. выработать концепцию «теологического сосуществования» с другими направлениями католической теологии — как модернистского, так и фундаменталистского толка.

В отношении позиции верующих Делюмо подчеркивает, что критика новой литургии исходит в основном от лиц старше 35 лет, которые «в своем большинстве перестали регулярно посещать церковь перед введением литургических новшеств. Что же касается большинства опрошенных лиц, сожалеющих о латыни, грегорианском хорале... то они обвиняют в то же время традиционную церковь в том, что она... терроризировала совесть, поддерживала власть имущих и насаждала нетерпимость» (25). Все это — свидетельства противоречивости протекающих процессов секуляризации, далеко не однозначного характера пристрастий, симпатий и антипатий современных верующих на Западе.

Марксистский анализ религиозных процессов, протекающих в нынешнем буржуазном обществе, не может пройти мимо активизации классового самосознания широких масс трудящихся, в том числе и подавляющей части верующих, в условиях современной экономической,

социально-политической и идеологической борьбы. Приобщение к основам культуры все более широких слоев населения капиталистических и развивающихся стран, просветительская и пропагандистская работа демократических организаций и особенно коммунистических и рабочих партий постепенно помогают верующим осознать социально-классовые функции религии и церкви. В прошлом они освящали эксплуататорский строй, а теперь активно содействуют сохранению его экономических и социально-классовых основ.

Вместе с тем приводимые Делюмо примеры социального самосознания верующих, притом по относительно второстепенным вопросам (недовольство «вытеснением церковью проблемы секса», «насаждением церковью нетерпимости» и т. п.), нередко сочетаются с ностальгией по идеализированной «гармоничности» религиозных обрядов. Эта ностальгия особенно остро дает себя знать в ходе неуклонного разрушения традиционных укладов семьи, быта, старых типов межличностных и межгрупповых отношений в ходе хозяйственной и культурной практики современного государственно-монополистического капитализма.

Тоска по красоте старых церковных обрядов часто выступает выражением недовольства утратой патриархальных и мелкобуржуазных традиций повседневной жизни, подвергающихся коренной ломке в игре стихийных сил капиталистического развития. Внутренняя противоречивость сознания верующих проявляется и в отношении к реформам богослужения, предпринятым II Ватиканским собором. Так, если большинство опрошенных католиков, отмечает Делюмо, и сожалеет о поспешном отказе от грегорианского хорала и одобряет модернизацию катехизиса, то одновременно они обеспокоены возрастающей неясностью содержания модернизированного катехизиса как для детей, готовящихся к конфирмации, так и для рядовых взрослых верующих (26). Многие из опрошенных католиков считают модернизированный катехизис неудовлетворительным, не одобряют так называемый интегризм, т. е. сознательное устранение дистанции между «мирянами» и «клиром». Вместе с тем они выражают недовольство «бесконтрольными» инициативами священнослужителей. Более половины опрошенных католиков отрицательно относятся к участию священников в борьбе политических партий (27).

Что же касается недовольства решениями II Ватиканского собора в кругах католической церкви, то здесь Делюмо отмечает опасения, что литургическая реформа и бесконтрольные церковные инициативы создадут впечатление ликвидации «сакрального». Наряду с этим «демагогические выступления», «чрезмерная политизация влево» раздражают, по его мнению, религиозных традиционалистов. Ныне церковь кажется им «оставившей вечное ради временного» (28).

С учетом идейно-эмоциональной реакции на реформу в литургии и шире — на решения II Ватиканского собора Делюмо предлагает следовать принципу «единство в многообразии». Он считает нужным отказаться от мер дисциплинарного церковного порядка по отношению к ультраконсерваторам и «ультрановаторам». На данном принципе, как полагает Делюмо, основывается «новая модель христианства, о которой мечтает наше время» (29). Относительно «нашего времени» здесь, конечно, полемическое преувеличение. Но нет сомнения, что поисками «новых моделей» как христианства, так и других религий заняты богословы всех направлений и конфессий.

«Новая модель», по мнению Делюмо, включает церковь менее централизованную, менее иерархизированную, чем современный католицизм. Видимо, преимущества маневренности в организации протестантских церквей, с которыми католическая церковь вела упорную борьбу во времена Реформации и позднее, оцениваются ныне католическими идеологами как опыт, заслуживающий внимания для дальнейших этапов католической модернизации христианства. Делюмо допускает, далее, обрядовую терпимость, рисуя образ будущей католической церкви, в которой «сосуществуют во взаимном уважении», «взаимной терпимости» мнения («иногда дивергентные»), в которой должны ужиться и те, кто сохраняет мессу Пия V, и те, «кто осуществляет евхаристию за обедом под аккомпанемент гитар» (30).

По замыслу Делюмо, «модель церкви будущего не отбрасывает старинного опыта, если он жив, и нового, если он успешен», и могла бы «компоновать в коллективное направление мысли те клеточки, которые ее выражают» (31). Видимо, утопичность пожеланий такого рода сознает и сам автор. Поэтому наряду с максималистской программой, приведенной выше, он пытается выдвинуть

модель будущего христианства как «федерации» христианских течений (32).

Выдвигаемая им модель сходна с концепцией «катакомбной церкви» и «катакомбной религиозной культуры» русского «неохристианства». Однако русское «неохристианство» делало ставку преимущественно на круги «богоискательской» и «богостроительской» интеллигенции, видя в ней хранительницу религиозного рвения. Делюмо же установка этого типа кажется недостаточной, бесперспективной.

Свои надежды на стабилизацию религиозных позиций Делюмо связывает с решением ряда задач. Речь идет о том, чтобы расширить социальную базу религиозной модернизации, включая в этот процесс максимально широкий круг тех, кто сохраняет религиозность в какой бы то ни было форме. Кроме того, до предела смягчить централизованное регулирование этих процессов, полагаясь, так сказать, на «самодеятельность» новых поколений «богоискателей» самых разнообразных социальных слоев и групп. Если же пустить процессы секуляризации просто на самотек, не противопоставляя им перегруппировку религиозных сил, то это, по мнению Делюмо, приведет с неизбежностью к тому, что «в течение столетия, а может быть, и менее религия Иисуса станет воспоминанием, церкви опустеют или изменят свое назначение» (33).

Идеи Делюмо относительно путей спасения христианства вызвали оживленное обсуждение как в церковно-католических, так и в богоискательских кругах современной Франции (34). Это свидетельствует об озабоченности сторонников религии продолжающимся сокращением общественных позиций христианских конфессий, а также и об опасениях зайти слишком далеко в модернизации культа.

Нововведения II Ватиканского собора вызвали консолидацию религиозных традиционалистов по обрядовым вопросам. Как сообщал западногерманский журнал «Шпигель», небольшая группа традиционалистов в марте 1976 г. участвовала в мессе, совершенной по канонам, установленным еще папой Пием V в 1570 г. Среди руководителей традиционалистов — архиепископ М. Лефевр (Франция), В. Водзак (ФРГ). Перед католическими соборами традиционалисты организовали демонстрации под лозунгом: «Решения Собора должны быть отменены» (35).

Реформы обрядов, проведенные по решению II Ватиканского собора, рассматриваются традиционалистами как «позор», «извращение», «суррогат», «халтура», «мини-месса» — «некатолическое действо, внушающее опасение в ереси». Выражая взгляды традиционалистов, одна из участниц этого движения — Э. Гестнер заявила: «...ничего существенного старая католическая церковь не изменяла за 2000 лет своего существования. Папа (Павел VI. — *В. Г.*) принес хаос» (36). Считая себя представительницей «катакомбной» церкви, Э. Гестнер обвинила современных теологов в том, что они «стали могильщиками истинных верующих» (37).

Логика традиционалистских позиций ведет их сторонников к возрождению не только средневековых традиций культа, но и существеннейших положений средневековой христианской идеологии. Попытки как-то гальванизировать умирающие религиозные формы приводят их к необходимости обратиться к средневековым мотивам «дьяволиады» при утверждении отрицательного отношения к церковным реформам. Так, руководители французской ассоциации традиционалистов сформулировали задачи своего объединения словами папы Павла VI: «Дым сатаны проник в церковь. Его надо изгнать» (38).

«Тема дьявола» широко представлена в мировой художественной культуре. Известный писатель-фантаст С. Лем отмечает, что «идея Мефистофеля была обусловлена культурной традицией. Это прежде всего разумное, даже мудрое зло, которое является таким сразу: дьявол мифа не должен ничему учиться, он все знает заранее... Это зло «персоналистическое» — оно атакует человека как индивидуум, принимая во внимание его, именно его, свойства (например, ученого, художника или философа с такими-то и такими-то страстями, желаниями, наваждениями)... Это теологическое зло; бесконечность его пленительна, грозность трансцендентна, оно как бы антибог, бог с минусом. И, наконец... это партнер в игре, жестокий, но четко соблюдающий правила» (39).

Однако культурно-художественная и современная религиозная трактовки данной темы имеют принципиальные различия. Интерпретация дьявола в современной христианской литературе ставит задачей запугать верующего, заставить его отказываться от новшеств в любых сферах общественной и личной жизни как от «дьявольского искушения», активизировать религиозные настрое-

ния населения с помощью страха загробных мук, дискредитировать любые новации, не санкционированные традиционалистскими авторитетами, представить их как происки сатаны, действующего даже и под личиной церковного благочестия.

Ученые-марксисты отмечают оживление демонологических воззрений в современной христианской идеологии (40). Являясь оборотной стороной веры в бога, христианская демонология с ее образом дьявола (во всех разновидностях) свидетельствует о внутренних противоречиях многочисленных попыток утверждения христианского монотеизма, которые не в состоянии преодолеть дуалистический фундамент христианского религиозного мировоззрения.

Известно, что в христианских эсхатологических течениях в прошлом и в сектах эсхатологического толка наших дней (адвентисты, «свидетели Иеговы», пятидесятники и др.) демонология играла и играет роль ключевого принципа идеологии и культа. Католический традиционализм, усматривая шансы сохранения религиозности в активизации и сознательной манифестации приверженности консервативным позициям, смыкается с «современной» дьяволиадой, имеющей распространение в западных странах (41).

С идеологией «дьяволиады» тесно связана апокалиптическая тема в современной христианской, в том числе и католической, проповеди. Согласно замыслу ее апологетов, «познание полного опасностей бытия открывает взгляд на современность божественной милости» (42). Антитехницизм и антисциентизм современной проповеди апокалиптики очевиден.

Таким образом, в трактовке истории и современного состояния католического богослужения в теологии существуют противоречивые, а подчас и взаимоисключающие тенденции. Это касается и вопроса о том, какие элементы богослужения считать «истинно» христианскими, а какие — случайно заимствованными, а потому внешними по отношению к христианскому культу.

Острота оценок музыкальных и языковых нововведений в католический культ — также свидетельство противоборства разных подходов к этим вопросам в католической идеологии после II Ватиканского собора. Сосуществование радикально- и умеренно-модернистских точек

зрения наряду с активизацией фундаменталистского традиционализма (вплоть до его «демонологического» варианта) говорит о наличии противоречивых идейно-психологических тенденций не только в сознании широких масс верующих-католиков, но и о расхождениях во взглядах самих церковных идеологов.

Кризис религиозности в наше время носит всеобщий характер, обретает острые формы проявления как в сфере религиозной идеологии, так и в области религиозной психологии, равно как и в сфере культа.

Попытки смягчить эти кризисные процессы с помощью культовых нововведений сопровождаются, как видит читатель, возникновением новых сложностей для проповедников католицизма. На этом фоне пропаганда мистических идей и настроений как с помощью христианского культа, так и образными средствами, не имеющими официального церковного статуса, сохраняет значение важнейшего канала воспроизводства религиозности. В этой связи требуют рассмотрения и некоторые тенденции современной церковной трактовки эмоционально-образных возможностей художественного модернизма в западном искусстве.

Некоторые тенденции религиозной интерпретации художественного наследия и искусства

Как известно, религиозная идеология, занимая в прошлом господствующее положение в духовной жизни общества, накладывала свой отпечаток и на развитие художественной культуры. Воздействие религиозной идеологии на культуру в целом было неизбежным в силу политики господствовавших классов, использовавших религию для сохранения своих позиций. Экономическое и социально-классовое угнетение народных масс, их непросвещенность также способствовали укреплению религиозности. Духовному гнету религии содействовали и неразвитость науки, и отсутствие в обществе (до появления марксизма) научно обоснованного, диалектико-материалистического мировоззрения.

Марксизм-ленинизм требует раскрытия социально-экономической природы и классового содержания явлений художественной культуры прошлого, воплотивших

религиозные темы и образы. Содержание лучших произведений художественной культуры прошлого, связанной с религиозными темами и образами, свидетельствует о том, что она могла развиваться, лишь творчески осмысливая прежде всего «мирскую», внерелигиозную проблематику (1).

В такого рода произведениях сквозь канонические изображения религиозных персонажей проступают черты реального человека. В архитектурных решениях многочисленных соборов и церквей, в католических хоралах и других церковных песнопениях, в оформлении культовых сооружений средствами прикладного искусства присутствует огромный исторически накопленный художественный опыт, бьется живая мысль художника, озадаченного «посюсторонней» проблематикой, полного непосредственного интереса к окружающей его жизни, к ее реальным проблемам.

В искусстве нашли свое отражение художественные идеалы, в которых воплотились многовековые раздумья человечества о сущности мира, человека, о соотношении исторически ограниченного и непреходящего, общезначимого. Недаром Л. С. Выготский называл искусство «орудием общества, с помощью которого оно вовлекает в круг социальной жизни самые интимные и самые личные стороны нашего существа» (2).

Признавая сам факт длительного развития культуры в религиозной форме, марксистско-ленинская теория культуры отвергает церковную точку зрения, согласно которой религиозная форма — основа и источник творческих достижений. Речь идет о возможности преодоления религиозной формы при сохранении достижений культурно-художественного развития минувших исторических эпох.

Понятно, что творческое освоение культурного наследия, выраженного в религиозной форме, не ограничивается ее преодолением. Ведь памятники культуры, исторически связанные с религией, имеют не только религиозную форму, но и религиозное содержание, которое вызывает соответствующие представления, чувства и настроения. Это учитывается религиозной идеологией, которая считает религиозную настроенность зрителя, слушателя обязательной предпосылкой полноценного восприятия искусства, воплощающего религиозные темы и сюжеты. Научное искусствоведение отвергает эту точку зрения

религиозных идеологов, подчеркивая возможности внецерковного, внерелигиозного светского и атеистического прочтения произведений такого искусства.

В современных условиях возрастает научное и художественное значение памятников культуры прошлого. Они играют важную роль в воспитании научно-материалистического мировоззрения и художественного вкуса нашего поколения. Однако попытки простого переноса в новые общественные условия элементов прошлой культуры (без серьезного и внимательного осмысления их исторического содержания) ведут в конечном счете к дискредитации действительной исторической ценности таких явлений культуры.

Подчинение художественного творчества требованиям религиозной идеологии и культа лишь усугубляет гносеологическое противоречие, изначально существующее между художественным и религиозным отношением к действительности. Как справедливо пишет советский исследователь Е. Г Яковлев, гносеология мировых религий «ориентирует верующего и художника на то, что художественное произведение не есть образ, отражающий существенное в реальном объекте, но всего лишь бледное напоминание о совершенном божественном идеальном начале» (3).

В религиозной трактовке творчества художник — это лишь посредник между публикой и богом, призванный воплощать божественное. Его художественный талант будто имеет сверхъестественное происхождение. С такой точки зрения «художник — это пророк, который добирается до внутренней причины всего существующего, до творческой идеи бога» (4).

Мистифицирующий характер подобных трактовок творчества обстоятельно проанализирован марксистской эстетикой и искусствоведением. В ряде работ, посвященных критике эстетики неотомизма (5), персонализма (6), православных представлений о содержании художественного творческого процесса (7), показаны как земные истоки религиозно-эстетических построений, так и вскрыты гносеологические и методологические ухищрения, с помощью которых осуществляется превратная трактовка этого сложнейшего феномена.

За религиозно-эстетическими построениями прослеживается, однако, достаточно четкая установка современной религиозной идеологии: обеспечить благоприят-

ные условия для использования средств художественно-эстетического воздействия в целях сохранения и укрепления религиозности. В марксистской трактовке художественных явлений, связанных с религиозной тематикой, всегда присутствует сознание их обусловленности конкретно-историческими социальными причинами и факторами, в конечном счете материальным содержанием и направленностью преобразующей деятельности общества. Теологи же направлениям художественного творчества, исторически связанным с религией, приписывают надысторичность. Религиозная трактовка художественной культуры заметно суживает действительное ее содержание.

В своих объяснениях искусства религиозная точка зрения отрицает неразрывное единство материальной и духовной сторон культуры как исторически складывающегося целостного образования и опускает основополагающее значение материальной культуры в общественной жизни вообще, в художественном процессе в особенности.

Так вульгаризируется научно-материалистический подход к вопросу о соотношении материальной и духовной сторон культуры. В подобных искажениях действительных позиций научной теории художественной культуры сказывается многовековая традиция борьбы идеализма и религии с вольнодумными, материалистическими и атеистическими тенденциями в истории общества.

Отмеченные особенности религиозной трактовки искусства могут быть достаточно полно прослежены в воззрениях идеологов католической церкви последних десятилетий. В основом они базируются на доктрине неотомизма. Апологетика религиозно окрашенных тенденций буржуазной художественной культуры сочетается ныне в писаниях католических эстетиков с апелляцией к мудрости Фомы Аквинского, а поиски позитивных моментов абстракционизма в искусстве — с призывом возродить традиции средневекового художественного творчества. В эпоху средневековья еще не анализировались явления и течения искусства. Его нормы диктовались тогда почти исключительно теологией. Современная неотомистская эстетика пытается предложить нормы искусству, учитывая состояние модернистского искусства Запада и ориентируя художников, находящихся под влиянием католицизма, на службу церкви. Необходимость такой

ориентации вызвана кризисом попыток создать так называемое религиозное искусство.

Констатируя упадок современного буржуазного искусства, неотомисты, однако, не поднимаются до признания общественно-исторической неизбежности разложения современной буржуазной культуры. Предлагаемое ими объяснение причин этого упадка призвано замаскировать подлинную общественную природу этого явления. Так, неотомисты полностью игнорируют качественные особенности упадка культуры и искусства в эпоху империализма, отказываются признать связь этого упадка с загниванием всей системы капиталистических общественных отношений. Исторически бесспорные достижения творчества художников неотомистские теологи ставят в зависимость от связи его с религией: «У всех народов прежде всего было искусство религиозное... Искусство коренится в религии... Сам стиль искусства формируется под защитой религии. Художественное произведение, противоречащее христианскому мировоззрению, в абсолютном смысле неполное и нецелостное художественное произведение, потому что лишь объективная истина составляет сущность искусства» (8).

Теологи утверждают, что христианская религия дает высшие идеалы, грандиозные характеры, серьезные проблемы, глубокое понимание сущности мира и его истории. Приукрасить христианскую религию, замаскировав противоречивый характер ее связей с искусством, отрицательные последствия церковной регламентации художественного творчества, неоднократное проявление узкодогматических тенденций церковной политики в сфере искусства, изобразить христианство путеводной звездой плодотворных образно-эстетических решений — такова цель этих дифирамбов. «Христиане ближе к богу, чем другие народы, и искусство их тоже ближе к богу» (9).

Ортодоксальностью религиозных фанатиков проникнуты многочисленные заявления католических интерпретаторов искусства, сделанные еще до II Ватиканского собора. Согласно этим заявлениям, христианское искусство — в большей части искусство католическое. Для обоснования положений такого рода использованы все средства: фальсифицирован этнографический материал, извращены большие периоды в истории искусства, просто не упомянуты целые культуры народов. Средства оправ-

даны целью, ибо с помощью их достигается видимость правдоподобия следующего тезиса: «Красота — сверхчувственное свойство вещи... Искусство потому пришло в упадок, что в своих произведениях льстило вещам и утратило высшие идеи религии и нравственности» (10).

Если разрыв искусства с религией выдается идеологами церкви за отклонение от некоей абсолютной нормы художественного творчества (11), то развитие секуляризационных процессов ведет, по их мнению, к тому, что современные храмы и монастыри стали похожи скорее на станции автосервиса, тюрьмы и госпитали и не могут больше склонять к религиозному размышлению (12).

С целью ограничить проявления секуляризационных процессов, влияющих на службу церкви, католические идеологи создали для художников следующие заповеди: «Первый высший закон церковного искусства гласит: ты обязан следовать церковным традициям...» «Второй закон церковного искусства гласит: ты должен говорить языком своего времени...» «Третий закон церковного искусства гласит: ты обязан быть верным религиозному характеру...» «Четвертый закон церковного искусства гласит: ты должен служить богу» (13). Согласно этим установкам, искусство обязано привести к признанию универсальности духовного начала, к вере в бессмертие души, к вере в необходимость заботы о ее спасении. Аскетическое отрешение от природы, уход от рационального к мистическому и сверхразумному, от земли к потустороннему, т. е. фантастическому, миру — таковы логические следствия данной позиции.

Реальные факты свидетельствуют о неэффективности попыток противодействия секуляризационным процессам в практике творчества даже тех художников, которые мировоззренчески и организационно связаны с церковной политикой по отношению к искусству. Западные публикации рисуют картину упадка течений, связавших себя с воплощением официально признанных церковью идей и образов.

Так, бывший министр образования и культов Баварии (ФРГ) отмечает, что эти течения становятся «исчезающим сектором на кипящей художественной сцене «современности», и этот пробел нельзя обеспечить с помощью производных от искусства — молитвы, или «искусства» религии» (14). Для его отношения к памятникам прошлого, исторически связанным с религией, характерно

признание необходимости «переходных мостов» между историческим и функциональным, между прошлой жизнью зданий и современностью и т. д. Эти «переходные мосты» к религии в буржуазной художественной культуре часто оказываются разрушенными нарастающими секуляризационными процессами.

Некоторые проявления подобных процессов засвидетельствовал репортаж западногерманского журнала «Шпигель» (апрель 1979 г.). Несколько формально оперируя критериями профессиональной деятельности, этот журнал утверждает, что из среды ордена бенедиктинцев в прошлом вышло около 16 тыс. писателей; к писателям безоговорочно отнесены и авторы текстов самых обычных церковных проповедей, а к художникам — разного рода копиисты. «Сегодня художественные мастерские ордена,—продолжает «Шпигель»,—производят третьесортную продукцию. Всемирно известен лишь орденский «китч» — слащавые фигурки мадонны, Иисуса и курносые проказники — дети... Правда, и сейчас изредка творческие таланты родятся в пределах монастырских стен» (15). Тревога за судьбу образно-художественных средств религиозного воздействия на верующих сквозит и в других оценках, в том числе и церковных иерархов. «То, что действительно угрожает церкви, — писал кардинал Даниелу, — так это опасность остаться захваченной... посредственностью некоторого языка культуры, который содержит лишь пустоту» (16).

Каковы общественные причины несостоятельности современных попыток поставить искусство на службу церкви? Где корни охарактеризованных явлений и тенденций, наглядно противоречащих церковным представлениям о возможностях и задачах искусства, воплощающего религиозные темы и образы? В простом ли упадке религиозности самих художников? В недостатке у них религиозного чувства профессионального умения перевести религиозное миросозерцание на язык художественных образов? Конечно, кризис, переживаемый религией, так или иначе сказывается на миросозерцании художественных кругов на Западе.

Типичные настроения представителя творческой интеллигенции, испытавшего в детстве и юности непосредственное влияние католической обрядности и этического учения церкви, выразил известный западногерманский писатель Г. Бёлль. Обращаясь к истории церкви, он от-

мечает неэффективность в современных условиях средств принуждения, ранее применявшихся церковью для утверждения догматики и обрядности (17). Как полагает Бёлль, «утратили свое прежнее значение, превратившись в «искусство для искусства», преподавание догматики, догматическая теология, непогрешимость папы и непорочное зачатие... Все эти догмы ныне ничего не значат для людей» (18).

Вместе с тем для Г. Бёлля характерны рассуждения о так называемой остаточной религиозности, проявляющейся якобы в ситуациях, когда и за рамками церкви «интеллектуальная и духовная надежда» опирается на Евангелие. Влияние же «остаточной» религиозности приводит к воспроизводству разнообразных религиозно-утопических надежд, смутных мечтаний и упований в среде тех, кто испытывает идеосинкразию к прямолинейным положениям традиционной религиозной догматики.

В этой атмосфере происходит реинтеграция религиозных идей, рождая подчас причудливые сочетания образов и тем (19).

Эта тенденция проявляется в рассуждениях, например, такого писателя и религиозного деятеля, как Р. Шнейдер. Характеризуя поэзию, он утверждает доминирующее значение «истин веры», с помощью которых художественное творчество должно перенести «чувство, отошедшее от откровения, в сферы жизни». Поэт наделяется, таким образом, функцией активного посредника между «откровением» и «миром» (20).

В своей деятельности художник зависит прежде всего от впечатлений, производимых на него объективно существующей действительностью — природной и общественной. Они — исходная жизненная основа художественной деятельности в любой сфере, питательная среда и почва искусства. Но продукты творчества — художественные образы всегда преломляют эти непосредственные впечатления сквозь призму мировоззренческих установок, социально-классовых позиций, эстетических симпатий творца художественных ценностей. Немаловажное значение имеют и доминирующие в той или иной общественной группе идеалы прекрасного, воспроизводимые художником. К тому же сознательное стремление художника поставить свое творчество на службу религии и церкви означает тенденцию к трансформации объективно обусловленного жизненного материала — этой основы эстетичес-

ки-художественного творчества — в соответствии с требованиями, предъявляемыми конфессией к религиозному символу, культовому стандарту, теологической схеме. Д. М. Угринович, исследуя эти противоречия, обращает внимание на две взаимоисключающие тенденции: тенденцию «к условности, схематизации, деформации реальности» и тенденцию «к реалистическому, художественно-правдивому изображению земных явлений, образов и событий» (21).

В истории были периоды, когда противоположно направленные тенденции могли сосуществовать в художественном творчестве. Так, строитель средневекового собора не ставил иной цели, как создать здание, в котором могло развертываться религиозное действие. Как известно, создавались прекрасные и величественные сооружения. Причем переживание их как явлений искусства должно было войти в событие религиозной мистерии и проявляться только как событие религиозной мистерии. Вместе с тем такое искусство служило и известным целям господствовавшего класса. Это признают ныне и некоторые западные идеологи (22).

Е. Г. Яковлев верно, на наш взгляд, характеризует эволюцию доминант в произведениях (воплощавших религиозные идеи и образы) от символа (обеспечивающего тесную связь религиозных и художественных элементов) к канону, где художественные и религиозные элементы существуют, обеспечивая целостность композиции и вместе с тем сохраняя заметную относительную самостоятельность. Канон в определенных исторических условиях, когда религиозная идеология доминировала в общественном сознании, выполнял как бы «балансирующее» функциональное назначение. От канона же эволюция художественных структур идет к стилю, для которого характерна уже эстетическая доминанта. Эта исторически новая тенденция в искусстве неизбежно ведет к разрушению устойчивых структур, к разрушению религиозного канона (23).

Самый убежденный сторонник церкви среди художников, пытаясь воплотить продукт религиозной фантазии — бога, всегда оказывается перед выбором. При этом вопрос стоит примерно так: либо принять за основу систему сложившихся церковно-религиозных канонов и строго следовать ей, либо попытаться сочетать такую систему с введением более или менее субъективных ви-

доизменений, учитывающих господствующую художественную моду, либо же, наконец, полностью отказаться от исторически сложившихся церковно-религиозных традиций в изображении «сакрального» и соответственно положиться в попытках художественного воплощения на то, что он принимает за божественное, на свои образно-стилистические предпочтения (которые, однако, всегда обусловлены конкретно-историческими ситуациями, складывающимися в искусстве).

Обращаясь к истории художественного оформления культовых зданий в Западной Европе XX в., можно заметить и попытки репродуцирования традиционной системы образов живописи, архитектуры, восходящей к эпохам средневековья и контрреформации; и радикальный пересмотр такой системы в пользу образов художественного модернизма (разумеется, тех из них, что связаны с проявлениями секуляризованной, «остаточной» религиозности).

Кризис культуры современного буржуазного общества породил множество явлений распада во всех сферах духовной жизни. Многочисленные попытки буржуазной эстетики объяснить этот процесс отличаются исключительной пестротой и эклектичностью идеалистических интерпретаций искусства (24).

Отказ буржуазной эстетики и искусства XX в. от принципа художественного отражения объективного мира обусловил, как известно, поток призывов освободиться от «балласта» объективной действительности, осуществить «сюрреалистическую революцию», перейти к абстракционистским началам (В. Кандинский, К. Малевич). Данные тенденции связаны с крайним субъективизмом, рассматривающим творчество исключительно как глубоко индивидуальный акт (Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер и др.). Вместе с тем подобные позиции могут содержать и своеобразную, но ложную форму протеста художника против капиталистической действительности, порабощающей творчество. Нарастание в буржуазном искусстве XX в. тенденции индивидуализма искусства означает утрату этим искусством функций, связанных с общением людей, осознанием ими каких-то единых целей, идеалов.

Исходные позиции субъективно-идеалистической эстетики открывают простор абсолютизации художественной формы, рассматриваемой как нечто совершенно самосто-

ятельное, не имеющее отношения к объективному миру. Примеры калейдоскопически сменявших друг друга разновидностей абстракционизма (супрематизм, неопластицизм, ташизм и т. д.) подтверждают бесплодность субъективистского формотворчества (25).

Сетуя на крайности символизма и натурализма, религиозные интерпретаторы искусства продолжают, как правило, утверждать, что красота объективна, является подобием, согласием с богом и абсолютным добром. В условиях, когда стилистические доминанты разрушают традиционные религиозные каноны, церковные идеологи вынуждены признать, что сама по себе религиозная тема еще не делает искусство религиозным, теоретики неотомизма объявляют главным критерием художественности произведения его соответствие «сверхъестественному откровению». В частности, останавливаясь на истории импрессионизма, неотомисты постфактум провозгласили неизбежность распада его, ибо, по их мнению, не техника, но дух делают живым художественное направление. Лишь когда сам художник проникнут «сверхъестественным духом», только тогда он будто может репродуцировать его в художественном произведении.

Акцент, таким образом, переносится на значение религиозного мировоззрения художника. Как неотомисты, так и другие религиозные теоретики искусства объявили условием успешного развития художественного творчества выражение христианского духа. А отсюда лишь один шаг до призыва вернуться в лоно христианства. Тем самым религиозная проблематика, по замыслу теологов, должна вновь стать доминирующей в искусстве.

В соответствии с теологической посылкой «религия — основа развития искусства» стилистические искания ряда художественных течений на Западе объявляются якобы закономерным (хотя и неокончательным) этапом поисков бога. Отсюда направленный интерес к «богоискательским» мотивам в практике западного модернистского искусства, проявляемый не только церковными кругами, но и буржуазными течениями религиозно-идеалистической эстетики.

«Богоискательские» мотивы в западном искусстве начала XX в. стилистически крайне неоднородны. Здесь встречаются традиции академической школы, преувеличенная слащавость сентиментализма, активное использование символических приемов. Отчетливо прослеживает-

ся зависимость религиозных по тематике и идеям композиций от светских художественных исканий и решений. Часто встречается стилизация под классические образцы живописи.

Наряду с этим поиски художниками самостоятельности в формах абсолютизированного субъективистского самовыражения, протекая на фоне углубляющейся секуляризации и роста атеистических настроений, приводят часть художников к критической оценке традиционных форм религии и тех течений искусства, которые были связаны с образным воплощением церковно-религиозных канонов. Примером могут служить настроения некоторых представителей немецкого экспрессионизма в начале XX в., которые относили церковь к застывшим и пустым формам человеческого бытия (26).

В истории «богоискательских» идей истолкование бога как одного из образов, созданных человеком, включало, как известно, несколько вариантов: «бог равен человеку, так как последний в боге изображает-де лишь самого себя»; «бог есть идеальная недостижимая противоположность человеку»; наконец, «бог есть утопическое представление цели в рамках веры в развитии человека к высшему, совершенствованию во времени его собственной сущности» (27).

Мотивом, часто повторяющимся в религиозных идеях экспрессионистов, является обращение к человеческому духу как источнику «новой религии». Поэтому осуждение церкви в идеологии экспрессионизма означало, как правило, не отказ от религиозности, а попытку возрождения религиозных чувств за рамками церковных догматических принуждений. В этом проявилось одно из характерных противоречий буржуазного сознания эпохи секуляризации.

Соответственно традиции образов и идей христианства (разумеется, в «очищенном» от церковности и подчас причудливо соединенном виде) сохраняют свое влияние в экспрессионистской поэзии. Вместе с тем ее художественную программу разделяли поэты, продолжавшие следовать церковной традиции в своих темах и образах. Они, в частности, варьировали тему «катакомбной культуры» (28).

Для экспрессионистов их обращение к «сатанологии» и к апокалиптическим видениям индустриальной эры (например, Л. Мейер «Апокалиптический ландшафт»,

1913) не было лишь спонтанным порождением собственных «богоискательских» тенденций. Оно использовало в новых исторических условиях длительную идейную и художественную традицию. На фоне «богоискательских» тенденций внимание экспрессионистов к мистическим идеям и образам было понятно. Отсюда популярность в этих кругах мистических идей, сравнение экспрессионизма с «ренессансом мистики». Отказываясь от принципа эстетического отражения объективной действительности, экспрессионисты ставили задачей своего творчества «свободное» перераспределение и «конструирование» элементов действительности по законам и импульсам, свойственным внутреннему миру художника. При этом «конструирование» означало не только отход от предметности, от следования действительности, но и интуитивное «схватывание» и «выражение» невидимого бога (29).

Как видит читатель, здесь закладывались первые положения концепции религиозно-мистического обоснования «беспредметного» искусства. Характерно, что данные тенденции отличаются четкими антисциентистскими позициями, противопоставлением мистического озарения «квазиматематическим приемам». Соответственно поток самых суеверных, далеких от научного знания представлений о природе творчества становится доминирующим компонентом религиозно-мистического направления в экспрессионизме. Эволюция идеологии и эстетики модернизма к «богоискательству», проявившаяся, в частности, в истории экспрессионизма, поучительна в нескольких аспектах.

Во-первых, она засвидетельствовала факт сильного давления на сознание представителей этого направления религиозных идеологических и социально-психологических представлений и стереотипов. Особенно они оживились на фоне бедствий первой мировой войны и социально-экономических и духовных последствий поражения кайзеровской Германии.

Во-вторых, переход от «богоборчества» к религиозной мистике, ставший доминирующей линией духовного самосознания многих представителей этого художественного направления, говорит о мировоззренческой неустойчивости как заметной особенности духовного облика буржуазной художественной интеллигенции. Эта черта проявляется в широком диапазоне и сравнительно быстрой

смене взаимоисключающих философских источников и идейно-эстетических пристрастий.

В-третьих, уроки идейной эволюции немецкого экспрессионизма показали, что мировоззренческая непоследовательность его представителей объективно содействовала (вопреки субъективным намерениям экспрессионистов-«богоборцев») укреплению позиций религиозно-идеалистической эстетики.

Наконец, мистические и апокалиптические мотивы в художественной практике модернизма не могли не способствовать активизации в общественном сознании религиозных идей, чувств, настроений, т. е. как бы «подогревали» остаточную (нетрадиционную по форме) религиозность довольно широких кругов буржуазной интеллигенции.

Отрицание традиционных религиозно-церковных образов, продолжение «стилистического» подхода к религиозным сюжетам и темам характерны и для сюрреализма, который отличается подобно экспрессионизму крайней идейной и художественной неоднородностью. Один из теоретиков и практиков сюрреализма, известный художник, скульптор, график и декоратор — А. Массон писал, что «добродетелью сюрреализма в живописи было провозглашение непритворной свободы и примата сил иррациональных» (30). Понятно, что провозглашение «непритворной свободы», т. е. субъективизма, содержало скрытую угрозу приоритету церковных авторитетов. Дело касалось не только веры, но и централизованной политики направления творчества по каналам установленных церковью схем (санкционированных композиций, предпочитаемых церковью художественных решений и т. д.). Утверждение же примата «сил иррациональных» означало «зеленый» свет для распространения разного рода мистических идей и представлений. В соответствии с принципами субъективистской эстетики сюрреалисты провозгласили пространство своим «великим завоеванием», объявили, что форма существует ради своей собственной ценности, а не ради того, что она представляет.

В сюрреалистических полотнах вера в существование трансцендентного получила отражение в композициях С. Дали, Х. Миро, И. Танги, М. Эрнста и др. Наряду с этим встречаются попытки мистификации публики путем использования традиционных христианских тем, рас-

считанных на эпатирование «благонамеренной» буржуазной публики. Ряд сюрреалистов, следуя идейной программе своего течения, стремятся представить мир в образах загадочных лабиринтов, «населенных» апокалиптическими ужасами. Таковы «мистерии абсурда» в композициях Э. Фукса «Голгофа» и «Триумф Христа». Аналогично содержание полотен Ж. де Ширино «Загадка оракула» и «Загадки неизбежности», М. Эрнста «Люди не знают ничего», И. Танги «Мираж» и др. (31).

Однако в ряде произведений сюрреалистов (А. Брауэр, Ф. Луби, Э. Фукс) традиционные религиозные образы нередко отображают боль за человека, поруганного и погубленного капиталистической действительностью. Тема ужаса атомной войны нашла выражение в образах «Мистерии многострадального Розенкранцера» Э. Фукса. В полотнах сюрреализма встречается и гротескно выраженный протест против механической, технической цивилизации.

Такого рода критическим мотивам представителей западной художественной интеллигенции, выразившим неприятие бесчеловечия буржуазной действительности, не хватает, однако, мировоззренческой и (как следствие этого) художественно-эстетической последовательности. Фиксируя (и часто обостряя средствами гротеска) впечатления абсурдности каких-то сторон современного капиталистического общества, сюрреализм, связанный с субъективистской методологией, с сознательным интересом к выявлению «сил иррациональных», был лишен социально значимой программы критического анализа окружающей его действительности.

Объективно социально-психологический идейный эффект сюрреалистического творчества содействовал закреплению сознания потерянности перед лицом чуждого человеку мира, представленного чередой абсурдных ситуаций, лабиринтом, ведущим к безвыходным тупикам. Только отказ представителей сюрреализма от субъективистской методологии художественного творчества мог привести к последовательному обретению социального оптимизма в служении идеалам революционного гуманизма. Такова была творческая судьба П. Элюара, Л. Арагона, сумевших преодолеть исходные методологические пороки сюрреалистической концепции художественного творчества и отдать свой талант на службу силам мира и общественного прогресса.

Претензии на «элитарность» многих форм художественного модернизма, несоответствие ряда его произведений непосредственным потребностям культа, неоднородность и внутренняя противоречивость идейно-эстетических исканий художников-модернистов — все это не могло не вызывать возражений, обличительных выступлений со стороны теологов. «Брак по расчету», заключаемый церковью с модернистским искусством XX в.,— основа многих идеологических претензий к искусству, предъявляемых в современную эпоху разного рода религиозными идеологами.

Активизация секуляризационных тенденций и атеизма в капиталистических странах заставляет религиозных идеологов деятельно искать устойчивые современные способы воздействия на сознание населения. Современное буржуазное искусство хотя и ищет бога, как считают теологи, оно, по их мнению, не выработало устойчивых форм воздействия в религиозном духе на массы верующих. Перед лицом распада модернистского искусства католическая церковь систематически финансирует и поддерживает идейно деятельность многих художников-модернистов. Вместе с тем она не желает разделять с ними их неудачи. При этом она утверждает, что лишь христианская религия может возродить искусство и вывести его из кризиса и тупика.

В этом нашел свое проявление один из аспектов претензий католической церкви на роль спасителя современного буржуазного мира. Поэтому и реакция идеологов церкви на разрушение исторически сложившихся и длительное время существовавших в искусстве религиозно-канонических решений не была однозначной. Например, были предприняты попытки создания новых канонических решений. В них активно участвовали религиозно настроенные художники. Так, М. Дени (Франция) пытался в своих произведениях сочетать религиозно-мистическую устремленность прерафаэлитов и колорит импрессионистов. В 1919 г. вместе с Ж. Десвальером он основал «Мастерскую сакрального искусства» с целью разработать в едином художественном стиле комплексы предметов богослужебного культа (от витражей, икон и стенописи до одеяний и сосудов), употребляемых в ходе литургии (32).

В энциклике от 20 ноября 1947 г. папа Пий XII запретил использовать в оформлении католического куль-

та картины, не отвечающие требованиям «церковности». Церковную цензуру над произведениями искусства теологи считают важнейшей задачей католического руководства. Энциклика осудила искусство, которое не пробуждает в христианах религиозных мыслей и чувств. Это положение относилось не только к светскому искусству, враждебному религии, но и к «рассудочному» церковному искусству, не справляющемуся со своей основной функцией — поддерживать религиозную веру. Наряду с этим католические теологи подчеркивали и готовность поощрять разного рода эксперименты в области искусства, которые, по их мнению, способны привести к усилению религиозного воздействия на верующих: «Церковь не может содействовать искусству, которое отрицает все прошлое, но она также не отвергает и новых форм, если в них открывается религиозный дух» (33).

Как церковное завершение острой полемики в печати Запада по вопросу о том, каковы должны быть основные качества такого искусства, появилась инструкция папского престола «О сакральном искусстве» (1952), содержащая ряд общих оценок и регламентирующих указаний (34).

В дальнейшем эта линия получила продолжение и конкретизацию в документах II Ватиканского собора. В качестве одной из центральных в этих документах была поставлена задача согласования искусства и богослужебной деятельности. Церковь характеризуется в ней как «подруга прекрасного» (т. е. религиозного по своим функциям искусства) и как «третейский судья» в вопросах, касающихся оценки «сакрального искусства». Хотя речь и не шла о существовании особого художественного «стиля церкви», «свобода искусства» была признана только «в сакральных границах». Епископам при попечении о «сакральном искусстве» предлагалось больше заботиться о том, что художественно «подходит» местам отправления культа (35).

Предусматривалось также, что епископы в своих суждениях о художественных произведениях должны прислушиваться к мнению приходских художественных комиссий. И не только их, но и «специалистов» межприходских комиссий и институтов, занятых пастырско-литургическими вопросами. Кроме того, предполагалось создание школ или академий «сакрального искусства». Церковным инстанциям вменялось в обязанность осуще-

ствление строгого контроля за выполнением всех церковных предписаний, касающихся литургических предметов культа (строительство храма, сооружение алтаря, форма, место и безопасность дарохранительницы, количество и качество церковных картин и т. д.) (36).

В русле рассмотренных положений II Ватиканского собора проводятся церковные мероприятия, предназначенные воздействовать на тематическое содержание и стилистическую направленность искусства. Так, руководство немецких католиков устраивает регулярные встречи с деятелями искусства. Одна из них (при активном участии теологов) состоялась в марте 1979 г. (37). В Дюссельдорфе с 1 по 5 сентября 1982 г. проходили «католические дни», на которых были представлены произведения, выполненные на религиозные сюжеты (38).

Активизировалась пропаганда произведений, хранящихся в коллекциях церковных организаций. Так, ежедневно ватиканские музеи привлекают десятки тысяч посетителей. В течение 1975 г., объявленного папой «святым», число посетителей превысило 1,8 млн. Наряду с произведениями искусства любителей привлекают нумизматический кабинет, библиотечные коллекции, насчитывающие свыше 700 тыс. печатных томов, 100 тыс. карт и гравюр, около 100 тыс. автографов и 65 тыс. рукописных томов. Для работы в архивах Ватикана даже всемирно известные ученые должны получить специальное разрешение папской канцелярии (39).

В 1973 г. папа Павел VI официально открыл постоянную выставку «религиозного искусства» в Апостольском дворце в Ватикане. На ней экспонируются полотна А. Матисса, М. Шагала, П. Гогена, акварели и рисунки П. Клее, В. Кандинского, С. Дали, А. Модильяни и ряда других известных художников. На выставке было представлено около 250 полотен известных художников. Всего же в коллекции современного искусства Ватикана насчитывается более 800 произведений, подписанных их авторами (40).

Тогдашний директор комплекса ватиканских музеев Д. Рединг де Кампос счел необходимым повторить в своем выступлении в присутствии папы Павла VI на открытии этой коллекции традиционный тезис католической теологии о боговдохновенной природе искусства. «С тех пор как бог задумал человека как развивающегося на божественном и естественном уровне,— говорил он,—

церковь вдохновляла искусство как одну из самых благородных способностей человеческого духа. Глубокий смысл в том, что выставка коллекции организована здесь, в папской резиденции, в городе Риме» (41).

В этом мероприятии дало себя знать стремление руководства католической церкви выразить свои предпочтения тем тематическим и стилистическим решениям, которые, согласно его представлениям, в большей мере отвечают задачам сохранения и укрепления религиозности в условиях кризиса религиозной идеологии и психологии. В открытии и функционировании этой выставки проявился интерес церкви к возможности именно религиозного воздействия произведений художественного модернизма. Он связан и с расширением влияния концепции демифологизации христианства, с поисками новой системы религиозной символики.

Наряду с этим ряд явлений искусства, связанных с религиозными сюжетами, не мог не отталкивать клерикальные круги своим земным содержанием, далеким от церковной догматики и даже противопоставленным ей. И в XX в. известны случаи обращения к религиозной тематике для выражения исторически прогрессивного содержания. Таковы, например, многие сюжеты и мотивы современной мексиканской настенной живописи, отличающиеся многозначным и многоплановым характером (42).

Библейская тематика нередко используется и в наши дни для раздумий о посюстороннем, земном, человеческом. Таково содержание мотивов творчества М. Шагала, представленных в его «Афишах». Отличаясь свободным прочтением библейских сюжетов, верностью собственной образно-художественной манере в трактовке самых разнообразных тем, художник придает традиционным персонажам черты декоративных элементов, где религиозное содержание потеряло центральное значение. Правда, не следует на этом основании считать, что работа художника над религиозной тематикой якобы утратила всякое культовое значение. Его витражи, например, в соборе св. Стефана в Майнце относятся к явлениям модернизированного культового искусства, равно как и витражи кафедральных соборов в Меце и Реймсе, приходской церкви в Цюрихе и др. (43).

Культовая архитектура Западной Европы и США отличается рядом противоречивых тенденций (44). В ней

представлены попытки возвращения к средневековым архитектурным решениям: модернизированная готика, академические традиции, формы, испытавшие влияние разнообразных национальных стилей. Уже в 1921—1923 гг. по проекту А. и Ж. Перре во Франции строится церковь из железобетона — Нотр-Дам дю Рэнси. В Германии, Голландии и Швейцарии архитекторы Д. Бем, Р. Шварц, Ф. Дюма активно участвовали в это время в обновлении церковной архитектуры, используя новые материалы и конструктивистские формы. Их привлекали, в частности, возможности скульптурных прочтений архитектурных форм, сооруженных из железобетона (45).

Попытки ограничить культовую архитектуру чисто функциональными требованиями свидетельствуют о том, что «развитие техники и современного общества влечет за собой появление самых разнообразных и неожиданных решений, которые невозможно подчинить строгому порядку» (46). Ливерпульский кафедральный собор Ф. Джибберда, Багдадская мечеть архитектора В. Гропиуса, церковь в Иматре А. Аалто придавали культовым зданиям нетрадиционный облик. В них были использованы новые приемы. Освещение алтаря через проем между сводами, скрытый от глаз верующих; создание больших свободных пространств; чередование контрастов освещенного входа, затемненного (и отделанного черным) коридора и освещенного нефа; скрытое освещение, создающее атмосферу созерцательности и загадочности, — таковы некоторые решения архитектора О. Нимейера (47).

Своеобразным архитектурным элементом собора в Бразилиа, сооруженного по проекту О. Нимейера, стали пилоны, поддерживающие увенчанный эмблемой купол. Остекленные и как бы невесомые, они напоминают языки пламени. В интерьере же молельного зала заливающий его свет кажется еще ярче после тесного подземного коридора, ведущего в собор с поверхности земли. Наконец, нереальность форм подчеркивается парящей фигурой ангела (48).

Не ставя себе целью характеристику приемов эмоционально-психологического воздействия современной культовой архитектуры, следует, однако, подчеркнуть зависимость этих приемов как от возможностей, предоставляемых архитектору свойствами применяемых им

материалов, так и от требований к качеству архитектурного образа, сложившихся в рамках внекультового зодчества.

Все это неизбежно предопределяет зависимость образов культовой архитектуры (как и современной религиозной живописи) от светских художественных решений. В связи с этим религиозные идеологи опасаются, что эстетическая сторона в предлагаемых архитектурных решениях может возобладать над функционально-культовой. Они предостерегают от «господства эстетического», которое якобы проявляет себя как «смертельный враг функции» (49). Так, в современной культовой архитектуре дает о себе знать извечное внутреннее противоречие искусства, взявшегося за воплощение религиозных образов.

Процессы секуляризации заставляют протестантские и католические круги в качестве эмоционально-образных средств воздействия на верующих использовать и некоторые музыкальные модернистские образы. Развернутая религиозная интерпретация так называемой новой музыки нашла свое место в сочинениях буржуазных эстетиков и искусствоведов (50).

Основная посылка теологической интерпретации музыкального искусства заключается в том, что «новая музыка» по своей внутренней сущности основывается на потребности красноречиво выразить страдание, что она непосредственно обращена к миру опыта субъекта и проповедует не чисто церковную догму, а изображает «мировой опыт» людей и трактует его как «самосознание бога». В этом якобы проявляется «новая ступень всеобщности христианства» (51). Данная позиция свидетельствует о тенденции подкрепить традиционные христианские представления и переживания образами и ассоциациями, создаваемыми современными музыкальными средствами. С помощью религиозного истолкования эмоционально-психологического содержания секуляризационных процессов религиозный модернизм пытается стереть границы между церковной и светской музыкой, между «церковной» и нецерковной, между религиозно-духовной и светско-духовной музыкой (52). Например, «неделя духовной музыки современности», состоявшаяся в Касселе (ФРГ, 1965), была, по мнению защитников религиозного модернизма в искусстве, одной из попыток разрешить конфликт между церковью и индивидуальным музыкаль-

ным творчеством. Традиционалисты, о чем уже говорилось, считают, что как церковь во всех случаях должна быть функцией религии, так и литургически-богослужебная музыка должна быть всегда функцией специализированной музыки (53). Религиозные же модернисты пытаются преодолеть эту насаждавшуюся церковью традицию путем поисков новых средств выражения религиозности.

Учитывая сложности восприятия музыкальных образов «новой музыки», ее теологические интерпретаторы отмечают, что требуется специальное воспитание слушателей, чтобы они были готовы воспринимать и расшифровывать ее смысловое значение. Ссылаясь на опыты с детьми, слушающими музыку и одновременно рисующими красками, религиозные интерпретаторы «новой музыки» предлагают организовать для учителей, практикующих подобные способы «прочтения» музыки, специальные семинары по религиозному истолкованию модернистских музыкальных образов. Наряду с этим, как считают они, полезно ознакомить учителей и с процессом формирования «новой музыки», которой они пытаются придать «космическо-религиозный характер» (54).

Оптимальное раскрытие «внутреннего пространства мира», как считают религиозные интерпретаторы этого нового явления, в искусстве достигается средствами светомузыки, использующей современное электромузыкальное оборудование. Так, согласно теологам «новой музыки», слушатели «вступают в пространство святыни», где «время снято, история осталась позади слушателей», а «вечность становится действительностью и действительность — вечностью» (55). Психологические же процессы, возникающие у слушателя под воздействием светомузыкальных средств, рассматриваются теологами как «осознание бессознательного, как открытие внутри себя божественной сферы». Ведется речь об «астрологии» звуков в духе пифагорейского учения о «музыке небесных сфер». Провозглашается, что «единство космического и божественного должно стать единством человеческого», что «новая музыка» создает возможность «не думать, но чувствовать». И таким путем предлагается идти к своей подлинности, погружаясь в среду звуков, света, изображений, создаваемых диафильмами (56).

Нетрудно заметить здесь открытую апологию манипуляции человеческим сознанием с помощью мощных аудиовизуальных средств, создающих насыщенную сис-

тему образов, в которых сочетаются черты реальности и произвол фантазии. Защитники этой системы эмоционально-психологического воздействия утверждают, что «новая музыка» конструирует-де и «новый мир». И чем дальше ее средства идут по пути создания и поддержания иллюзий слушателей, тем больше этот «новый мир» становится фантастическим.

Заявления же, что «духовное» стало не функцией, а сущностью этой музыки, что она научила видеть в людях не только их конкретный облик, но и воспринимать их как «богов», следует оценить как идеологическое обоснование и истолкование того иллюзорно-фантастического мира, который создается в сознании слушателей мощными художественно-техническими средствами идеологического манипулирования. В этом — внутренняя связь «новой музыки» с культовой функцией традиционной церковной музыки.

Итак, отношения церкви с искусством XX в. весьма далеки от того, чтобы носить идиллический характер. И не только в тех случаях, когда секуляризованное искусство, демонстрируя неприятие мира религиозных идей и религиозных чувств, развивало атеистические и богоборческие мотивы. Острые коллизии возникали нередко даже тогда, когда художники обращались к религиозной тематике, но логика их художественного решения оказывалась в острейшем противоречии с миром церковных канонов и догм.

Несомненно, что разрыв с методами и принципами художественного реализма ведет разнообразные виды и жанры искусства, обращенного на службу религии, к ограничению творческих возможностей, неизбежным идейно-эстетическим шатаниям, безысходным идеологическим тупикам. Склонность же церковных организаций к закреплению найденных художником выразительных средств и приемов усиления религиозности подчеркивает доминирующее в церкви прагматическое отношение к художественному творчеству. Эта черта была всегда характерна для церковной политики по отношению к искусству. Внимание церкви к модернистским художественным формам остается подчиненным тому же критерию, хотя в условиях углубляющейся секуляризации церковный контроль стал менее жестким, шкала оценок религиозных возможностей модернистских произведений — более широкой, а ее применение — более гибким.

Глава IV

Воспроизводство религиозного сознания средствами клерикальной пропаганды

Вопросы брака, семьи и религиозного воспитания

Советский исследователь культуры М. С. Каган справедливо подчеркивает, что наряду с производственно-технической и художественной культурой существует культура воспроизводства человеческого рода (1). К теме воспроизводства человека как субъекта общественного процесса в современных условиях весьма активно обращаются религиозные теоретики и служители культа на Западе. Среди множества вопросов этой темы особенно остро обсуждается отношение к сознательному планированию прироста семьи и к политике искусственного сокращения рождаемости.

Низкий уровень жизни трудящихся слоев и классов, втягивание женского труда в сферу производства и обслуживания, разложение при капитализме традиций патриархального регулирования внутрисемейных отношений, повышение элементарной медицинской информированности трудящегося населения и эволюция бытовой культуры, борьба за экономическое, политическое и социальное освобождение женщины (принявшая, в частности, в интеллигентской и полуинтеллигентской среде форму суфражистского движения с его лозунгами на сознательный выбор сексуального партнера и отца детей) — все это не могло не способствовать тенденции к сознательному планированию семьи.

Церковные организации, имея традиционно разносторонние связи с повседневной жизнью верующих, располагают, как правило, разнообразной информацией об эмоционально-психологических процессах, сопровождающих данные тенденции в среде прихожан. Речь идет о

неизбежных, подчас довольно острых коллизиях, возникающих в разнообразных сферах, в том числе и в недрах семьи, в связи с наиболее интимными сторонами ее жизни. Перед идеологами всех без исключения церквей, распространенных на Западе, встала задача сформулировать (в форме сжатых рекомендаций) свое отношение к исторически новым явлениям повседневной жизни семьи и семейно-бытовой морали.

Замкнутые религиозные объединения, ориентирующие своих последователей на свертывание контактов с представителями других вероисповеданий и с миром вообще, придерживаются в своих оценках новых семейно-бытовых явлений, как правило, сурового осуждения, рассматривают их как проявление «порчи нравов», упадка веры, а то и «прямых происков дьявола» и «его подручных».

Идеологи, выражающие тенденции религиозного модернизма, пытаются усмотреть в исторически обусловленных изменениях семейно-брачных отношений проявления некоего божественного промысла, свидетельство присутствия «воли божией» в повседневных делах человеческих. Наиболее радикальны в этих вопросах представители некоторых достаточно крупных протестантских течений. Они, как правило, занимают позиции, учитывающие изменения в бытовой практике последователей их вероучения.

В этой связи им приходится основательно пересмотреть традиционные постулаты христианской идеологии. Примером тому может служить их отношение к операциям по изменению пола, практикуемым в некоторых клиниках западных стран. Эти сенсационные для буржуазного общества медицинские случаи (попытки «скорректировать» серьезные иммунологические и, как следствие, физиологические и поведенческие отклонения от нормы) получали одобрение или молчаливое признание всех крупных церквей на Западе, за исключением католической. Видные протестантские идеологи утверждают, что операции такого рода «морально приемлемы» (2). Католические же авторитеты в оценке этих медицинских случаев демонстративно напоминают о религиозных основах семейно-брачных отношений.

Еще энциклика «Жизнь человеческая» (1968) осудила (как противоречащие церковному учению о человеческой жизни, браке и семье) попытки католиков — прежде всего в странах Западной Европы и Северной Амери-

ки — перейти к сознательному материнству и планированию семьи посредством контроля над рождаемостью. Однако католики, отмечают даже религиозные авторы, не спешат следовать директивам официальных руководителей церкви. Клир же не осмеливается систематически говорить прихожанам об этих установках папского престола, так как знает хорошо молчаливое несогласие с ними своей аудитории. Современные католики признают развод в некоторых случаях и даже возможность искусственного прерывания беременности, когда этого требуют соображения здоровья женщины.

«Цифры красноречивы,— пишет Ж. Делюмо,— 83 из 100 американских католиков заявили в 1974 г. свое несогласие с положениями папской энциклики «Жизнь человеческая»» (3). Следствием этого являются неизбежные споры между церковными традиционалистами и сторонниками модернистского подхода к вопросу о контроле над рождаемостью. Вопреки традициям иерархии споры эти приобретают публичный характер. Так, американский журнал «Тайм» сообщил недавно о конфликте, возникшем между монахиней А. Мэнсон и ее высшим местным духовным руководителем — архиепископом М. Соука. Монахиня выступила за легализацию для католичек мер медицинской практики. Архиепископ же, как и следовало ожидать, защищал по данному вопросу официальную доктрину церкви (4).

Судя по ряду признаков, линию, сформулированную в энциклике «Жизнь человеческая», будет неуклонно продолжать и нынешнее руководство католической церкви. К тому же папа Иоанн Павел II к «теологии семьи и брака» имеет особый богословский интерес, о чем свидетельствует его объемистое сочинение «Любовь и ответственность», первое издание которого появилось в 1962 г. (5). Уже этот пример говорит об активной разработке церковными идеологами традиционалистских доводов для воздействия на массовое религиозное сознание, о заметном расширении тематики религиозной проповеди в сфере семейно-бытовых проблем.

Подтверждение католической церковью традиционалистских позиций в отношении сексуально-брачно-семейной проблематики имело место на совещании синода, состоявшемся в Риме в сентябре—октябре 1981 г. На нем был разработан ряд предложений (общим числом 43), направленных папе с просьбой выступить перед церковью

с документом об основах христианской семьи и брака. Папский документ под названием «Семейная общность» был опубликован 15 декабря 1981 г. В нем констатировался кризис некоторых фундаментальных ценностей семьи в современном обществе: упадок авторитета родителей по отношению к детям; рост разводов; возрастающие трудности передачи моральных ценностей от поколения к поколению.

Говоря об углублении и расширении пропасти между «богатыми» и «бедными» странами, папа Иоанн Павел II счел нужным отметить, что «новая жизнь в странах наиболее богатых часто выступает не как благословение, а как погибель, от которой всячески следует защищаться» (6). В этой связи им была поставлена задача «евангелизировать новую культуру», в том числе и в сфере брачно-семейных отношений... «Евангелизация» означала требование интерпретировать и регулировать тенденции культурного развития с позиций защиты и улучшения влияния христианской религиозной идеологии. По поводу брака было указано, что сексуальные отношения не являются чисто биологическими, но затрагивают человеческую личность в самых ее существенных, интимных глубинах. Будучи неотъемлемой частью человеческой жизни, они, согласно учению церкви, могут быть реализованы только в браке (7).

Под лозунгом борьбы с полигамией папский документ «Семейная общность» подтвердил нерасторжимость брака. В связи с продолжающимся процессом вовлечения женщин в производственную и социальную деятельность папа высказал свое возражение против доминирования экономических причин в данной тенденции (8). Он выдвинул явно нереальное для капитализма пожелание организовать так общественную жизнь, чтобы «супруги и матери не были бы непременно обязаны работать вне семейного очага и могли бы жить и развиваться приличествующим образом, даже всецело посвящая себя своим семьям» (9).

Главный долг семьи, согласно папскому документу «Семейная общность», — «быть на службе жизни»: семья должна участвовать в жизни общества, помогать ближним (прежде всего обездоленным, голодным, больным, страждущим, несчастным), систематически участвовать во всех сторонах деятельности церковной общины. В этом документе было категорически заявлено, что у крещеных

католиков не может быть «временных» браков: для них возможны только нерасторжимые браки, пожизненные для каждого из супругов. Наряду с признанием факта роста разводов и повторных браков в современном мире в документе было отмечено, что разведенные, вступившие в повторный брак, хотя и могут участвовать во всех религиозных обрядах и церемониях, во всех повседневных делах общины, тем не менее они не допускаются к причастию (евхаристии) (10).

Руководители официальной церкви из опасения расшатать ключевые аспекты связей церкви с повседневной жизнью многомиллионных масс верующих были вынуждены объявить церковный брак нерасторжимым. Всякая позиция, ставящая под сомнение нерасторжимость церковного брака, означала бы, что в этом вопросе церковь открывает путь к религиозному оправданию конъюнктурных, ситуационных подходов и оценок, что могло бы способствовать ослаблению женской, а также детской приверженности религии (и без того подорванной углубляющимся процессом секуляризации). Согласие же на индивидуальное планирование семьи означало бы подрыв ключевого положения христианского учения о «священном даре» жизни. Все это снизило бы действенность пропаганды учения о церкви как о защитнице и покровительнице детской жизни и судьбы нового молодого поколения.

Консерватизм позиций католической церкви в отношении брака и семьи опирается на стереотипы и традиционные ценности массового сознания. Экспериментировать в направлении перестройки этих стереотипов и ценностей церковь считает для себя невозможным, несмотря на призывы к модернизации, раздающиеся из среды самого духовенства. Разумеется (и это известно официальному Ватикану), планирование семьи и «сознательное» материнство постоянно пробивают себе дорогу даже в самых отсталых (по социальной структуре и культурно-духовному уровню развития) капиталистических странах с католическим населением. Но сложившаяся практика неприятия и осуждения этой тенденции сохраняет для духовенства позицию строгого и нелицеприятного судьи «греховности» прихожан, возможность вмешательства на основании долга пастыря в самые интимные стороны личной и семейной жизни. Все это не может не влиять на сохранение эффективных средств ре-

лигиозного влияния на верующих (женщин в первую очередь).

Католические идеологи учитывают, что позиция, занятая церковью, позволяет иллюстрировать их утверждение, будто христианская религия располагает абсолютными ценностями в реальной земной жизни, причем ценностями повседневно-практического значения. Встать на путь ценностного релятивизма в этом вопросе означало бы для церкви безвозвратную потерю притязаний на проповедь абсолютных нравственных ценностей семьи. Хотя в конкретных случаях встречаются исключения из общих правил, установленных католическим руководством, они, однако, не практикуются настолько широко, чтобы подорвать официальную позицию. Этой цели подчинена религиозная пропаганда, рассчитанная непосредственно на сферу семьи. Активно разрабатывается так называемая семейная «религиозная педагогика». Примером ее практической реализации может служить «Детская энциклопедия», приводящая данные о мировых религиях (11). В истолковании этой темы типичным является стремление воспользоваться авторитетом известных исторических деятелей для того, чтобы повысить общественный престиж второстепенных (и даже третьестепенных) функционеров религиозных организаций. Так, энциклопедия, рассчитанная на детей, к «крестоносцам» одновременно относит и Жанну д'Арк, и В. Бута (основателя «Армии спасения»), и Б. Янга (второго руководителя мормонской церкви).

Выпускаются иллюстрированные издания, рассчитанные на детей и содержащие сокращенное изложение основных библейских сюжетов. Их отличает использование крупномасштабных рисунков локального цвета, запоминающихся изображений. Некоторые издания этого типа (например, «Иллюстрированная Библия. Священная история для мальчиков и девочек») излагают библейские тексты выборочно и адаптированно, хотя издание сохраняет основные черты композиции Библии (12). Причем иллюстрации сцен Ветхого и Нового заветов наряду с точными этнографическими деталями, историческими особенностями архитектуры содержат элементы, учитывающие особенности восприятия человека XX в.

К пересказу Ветхого и Нового заветов для детей привлекаются известные специалисты в области детской литературы. Так, Б. Эвслин, популяризирующий мифы и ле-

генды Ветхого завета, уже был известен как соавтор переложений для детей и подростков древнегреческих и ирландских легенд (13).

Религиозная беллетристика, ориентированная в первую очередь на молодого читателя, маскируется под исторический роман. Так, Е. Уайт написала, используя библейские тексты, книги «Патриархи и пророки», «Пророки и цари», «Деяния апостолов» и др. Ее книга «Жизнь Иисуса» (14) иллюстрирована репродукциями с картин мастеров эпохи Возрождения, фотографиями разнообразных исторических и псевдоисторических памятников.

Налицо, во-первых, стремление использовать такую черту детского и юношеского сознания, как отсутствие достаточно высокой критичности в оценке содержания печатной продукции, к тому же и красочно оформленной. Наблюдается, во-вторых, стремление сгладить принципиальное различие, существующее между достоверными историческими фактами и мифологическими явлениями. И те и другие как бы уравнены «в правах» перед читателем: за счет этого внушается доверие к содержанию христианского мифа как якобы основанного на достоверных исторических событиях. В-третьих, творцы религиозно-пропагандистской продукции, рассчитанной на детей и юношей, активно используют ассоциации с повседневными впечатлениями жизни этой категории читателей, спекулируют на тяге их к знанию, особенно из сферы истории культуры.

Концептуальное содержание современной западной «религиозной педагогики» раскрывает книга пастора евангелической церкви Ч. Суиндолла «Вы и ваш ребенок». В ней подчеркиваются специфические стороны общения каждого из родителей с ребенком. Как и подобает религиозному проповеднику, выделена божественная природа «добрых» и причины «злых» наклонностей. Рассматриваются особенности отношений каждого из родителей с сыном и дочерью в развитии «добрых» наклонностей и соответственно — в подавлении «злых». Ч. Суиндолл прямо пишет об установке на выживание как общей цели развития способностей, наклонностей, приобретения навыков и знаний, о необходимости говорить детям об «упражнениях на выживание» как принципе родительской педагогики. Выделены «подражание Христу» как средство усвоения христианской веры; реакция родителей

на возмущение и непослушание ребенка; охарактеризованы пути регуляции гиперактивности детей по отношению к одному из родителей согласованными действиями родительской четы.

В психологическом климате семьи Суиндолл выделяет такие моменты, как ожидание отдачи усилий, вложенных в ребенка, и регуляция психологических коллизий, возникающих в связи с этим; условия, создающие возможность наиболее глубоко влиять на детей, и связанные с этим особенности религиозного воспитания в семье (15).

Перечень рекомендаций Суиндолла представляет собой сочетание евангелической проповеди с воспитанием религиозно настроенной личности, способной к адаптации в обществе, где процветает борьба за лучшее место в капиталистической действительности. Все это — свидетельство оправдания системы капиталистических отношений посредством воспитания привычек и навыков, позволяющих верующему примириться с ее бесчеловечной сущностью и почувствовать себя нравственно состоятельным человеком в силу религиозно-филантропической деятельности, морализаторской критики отдельных отрицательных черт этой системы, оставляющих, однако, нетронутыми устои отношений экономической эксплуатации и социального угнетения. Как профессиональный служитель культа, заинтересованный в одобрении паствой конечных целей своей деятельности, Ч. Суиндолл предостерегает родителей от опасности слишком ретивой «религиозной педагогики», говоря о земных предназначениях родительского воспитания. Показное принятие евангелической проповеди (что является правилом, а не исключением в капиталистическом обществе с его волчьими законами соперничества) обеспечивает респектабельное отношение со стороны буржуазного окружения, искушенного в правилах лицемерия. Прагматический же успех достигается вопреки требованиям терпения, покорности, милосердия и непротивления, декларируемых как нормы личной морали.

Многочисленные религиозные организации весьма активны в сфере образования. Так, Всемирный совет церквей (ВСЦ) выделяет в качестве важного звена своей деятельности область образования и обновления знаний. Под его эгидой действуют воскресные школы, некоторые из которых в 1980 г. отпраздновали 200-летний юбилей. Еще в 1907 г. в Риме была образована Всемирная ассо-

циация воскресных школ, а с 1960 г. функционирует Всемирный совет воскресных школ с центром в Женеве. ВСЦ открывает воскресные школы в развивающихся странах. Так, в Индии, где христиане составляют 2,5% (более 15 млн. человек), на средства христианских организаций содержатся 10 тыс. начальных школ, 5 тыс. средних, 174 колледжа, 273 технические школы и 25 заведений для инвалидов (16).

В целях укрепления влияния христианской церкви среди населения деятели ВСЦ ориентируют школы, связанные с церковью, на «подрыв привилегированности» образования в капиталистических и в развивающихся странах. Эта тенденция выдается за «живой контраст» правительственной политике буржуазных и многих развивающихся стран в этой сфере.

Показной демократизм политики христианских организаций в этой сфере никого не может обмануть. Во-первых, степень охвата населения этой системой образования продолжает оставаться очень ограниченной в развивающихся странах. Во-вторых, качество данного типа образования, как правило, не дает возможности без дополнительных и дорогостоящих усилий преодолеть образовательные и психологические барьеры, отделяющие низшие и средние слои общества от культурной элиты. В-третьих, преимущественным объектом усилий этих школ и колледжей остаются представители христианского вероисповедания. Политика христианских организаций в области образования ведет в конечном счете к расширению влияния христианских общин.

Система специализированного религиозного («духовного») образования в западных странах является одним из важнейших элементов политики церкви наших дней. Она направлена на сохранение и активизацию религиозных позиций в условиях роста секуляризации и активизации свободомыслия и атеизма. Уставы религиозных школ имеют, как правило, давние традиции. Их принципы предусматривают формирование кадров, послушных церковным авторитетам и ревностных в утверждении веры и искоренении ереси — религиозного инакомыслия, активное использование в конкретных исторических условиях многообразных возможностей религиозной пропаганды для формирования духовного облика как самих священнослужителей, так и массы верующих. В этом русле выдержаны и новейшие установки церковной полити-

ки в сфере религиозного воспитания и образования. В них больше внимания стало уделяться таким ситуациям, когда, например, выпускник духовной семинарии отказывается принять сан, строго следовать в своем поведении церковным обетам.

Деятели ВСЦ не скрывают, что христианские школы специализированы по конгрегациям и возрастным группам, а их программы включают изучение Ветхого и Нового заветов и церковной истории. Слушателям, представляющим околоцерковные круги и будущие кадры протестантских священнослужителей, преподают, кроме того, систематическую теологию и этику. В конце обучения часто присоединяется так называемая практическая теология. Ее задача — приблизить слушателей к конкретным ситуациям культа, «оживить» учебную программу, активизировать деятельность преподавателя. Учитывая цели экуменического движения, ВСЦ ставит задачей соединение традиционного общего и духовного образования с ориентацией на деятельность, содействующую объединению христианских церквей. Не случайно в рамках ВСЦ в июле 1981 г. в Канаде обсуждалась тема: «Глобальная солидарность в теологическом образовании» (17).

«Декрет об обучении священников», принятый II Ватиканским собором, также выделяет формы религиозного воздействия в общеобразовательных начальных и средних учебных заведениях, находящихся под контролем духовенства в ряде капиталистических и развивающихся стран (так называемые малые семинарии) (18). Руководство духовным развитием воспитанников в них, согласно «Декрету об обучении священников», должно быть согласовано с родителями и соответствовать нормам «здоровой» психологии, возрасту, психологическому своеобразию и уровню развития питомцев. Отмечена необходимость постоянного контакта религиозных наставников с жизненным опытом самого воспитанника и его семьей. Предписывается организовать занятия таким образом, чтобы воспитанник мог продолжать учебу без особых затруднений, если после окончания школы с религиозным уклоном выберет светскую, а не духовную карьеру.

Для этого предлагается улучшение методическо-психологической подготовки педагогов, расширение цикла естественнонаучных и прикладных дисциплин. Непре-

менное условие — религиозная интерпретация их мировоззренческого содержания. Стремясь обеспечить популярность «малых семинарий» среди населения, церковь пытается вместе с тем избежать упреков в искусственном насаждении клерикальных настроений среди детей и подростков.

Двусмысленное положение попыток активизации «религиозной педагогики» в условиях расширения и углубления секуляризационных процессов приняло форму обсуждения вопроса о соотношении религиозной веры и культуры. По этому поводу на страницах католического бюллетеня «Информасьон католик интернасьональ» была развернута дискуссия (1982). Со статьей «Религиозная культура и катехизис» выступил директор национального центра преподавания религии (в средних школах) Г. Пьетри. Выразив недовольство, что школьное расписание предусматривает один час в неделю на преподавание религии, он потребовал расширения религиозного влияния на школьников путем активизации религиозно-мировоззренческой направленности преподавания светских дисциплин. Пьетри поставил вопрос: «Какая часть культурной информации должна быть обязательно интегрирована в катехизис? Или по-другому: какая часть «религиозной культуры» должна быть включена в преподавание дисциплин, рассматриваемых как светские?» (19).

По мнению Г. Пьетри, религиозные вопросы якобы «фундаментально» принадлежат человеческой культуре, касаются любого человека. Поэтому, дескать, можно «нормально» обращаться к ним в обязательном преподавании (верующим, неверующим, сторонникам некатолических конфессий). При этом, согласно Пьетри, следует исключать характеристику веры как некоего предположения или допущения (20).

По отношению к реальной, исторически существующей культуре (скажем, европейской) такая позиция предполагает устранение из процесса преподавания (и воспитания) атеистической традиции, исключает саму возможность сделать атеистические выводы из обобщения конкретного материала. Наблюдается свертывание разбора деистической точки зрения, философской аргументации скептицизма в отношении природы религиозной веры. Преподаватель любой дисциплины, согласно так называемой католической педагогике, обязан настаивать

на «абсолютности» христианской веры, как якобы наиболее полно удовлетворяющей все фундаментальные «духовные потребности человека». Релятивистская же точка зрения как на само христианство, так и на его отношение к культуре должна быть отвергнута.

Превознесение исключительности христианства — особенность воззрений не только Г. Пьетри. В предисловии к сборнику «Религии, церкви, мировоззрения», предлагающем материал сравнительного религиоведения, его составитель Т. Буш утверждает: «...религия всегда есть стремление людей ввысь. Евангелие же есть ответ бога сверху. Поэтому Иисус Христос есть конец всех религий, и только христианство дает чувство возвращения на родину» (21). Подход явно лишен всякого подобия научной аргументированности.

Видимо, сознавая это, другой участник дискуссии, развернувшейся на страницах католического бюллетеня «Информасьон католик интернасьональ», — И. Дюмон опасается, что преподавание «религиозного факта» в среде, где нет никакого расположения к религии, «сведет религию к объекту знания, даже к мертвой идеологии» (22). Он призывает избежать сведения христианской веры «к роли, которую она играет в современной цивилизации...» (23). Косвенное признание углубляющегося кризиса религии сочетается у И. Дюмона с утверждением, что вера не может стать объектом знания, что она является (по крайней мере «вначале») «личной встречей с богом». Согласно И. Дюмону, вера избирательно относится к знанию и субъективно его интерпретирует. Задача католических преподавателей религии — не отказываться от изучения катехизиса, а расширить «религиозные элементы школьного образования». В своей попытке обосновать приемлемость пути обучения религии Дюмон вынужден пуститься в софистические рассуждения типа того, что если «вера есть жизнь духа, то она не может отсутствовать во всем, что рождает сам дух» (24).

Но ведь богоборческие и атеистические философские мотивы в мировой культуре, достижения естественнонаучного материализма, культурно-историческое значение марксизма — это также проявления «духа», убедительно доказавшие, что в чрезвычайно важных процессах общественного сознания дух религиозной веры отсутствует. Более того, он принципиально отрицается всем ходом исторически прогрессивных культурных сил.

Культуру, конечно, нельзя смешивать с простой передачей информации. Но «претензия Дюмона излагать веру на языке якобы современной культуры» основана на элиминации одних культурно-исторических достижений, субъективизации (в соответствии с дюмоновским определением веры как «личной встречи с богом») других, деформации (с учетом текущего состояния религиозности) третьих. Предпринимаемое изложение веры «на языке современной культуры» сопряжено неизбежно с искажением реального содержания культурно-исторического процесса.

Чтобы притупить остроту критики религии (как представителями буржуазного свободомыслия, так и научного атеизма), Дюмон отмечает, что «культура возвышена не знаниями, которые она организует, но остротой вопросов, которые она поднимает» (25).

Научное объективное рассмотрение истории культуры свидетельствует, что любые «острые» (мировоззренческие, нравственно-психологические, жизненные) вопросы, поднимаемые религией, или сопровождают постановку аналогичной проблематики во внерелигиозных (нередко в атеистических) кругах, или следуют таким постановкам с заметным опозданием, иногда на целую историческую эпоху.

Конкретная реализация призыва «перехватить идеологическую инициативу» предполагает (в русле религиозной пропаганды и идеологии, в том числе и на уровне школьного преподавания религии) попытки выделения религиозного содержания в проблемах, не являющихся религиозными, паразитирование на «белых пятнах» и комплексных проблемах научного знания, намеренную идеализацию культурно-исторической роли религии и другие подобные моменты, сознательно вводимые в учебные пособия.

При анализе культурологических воззрений современных защитников религии известный интерес представляет политика Ватикана в области подготовки профессиональных религиозных педагогов и священнослужителей, которая отличается заметной активностью в ряде развитых капиталистических государств. Только с Баварией, одной из тех «земель» ФРГ, где католицизм сохранил наиболее прочные позиции, за период 1958—1978 гг. Ватикан подписал несколько соглашений: о подготовке католиков-педагогов; об открытии и статусе теологиче-

ских факультетов высших теологических школ; о преподавании религии в связи с реформой так называемых народных школ и т. д. Аналогичные соглашения заключены с другими западногерманскими «землями», с правительствами ряда западноевропейских капиталистических государств. Данное направление ватиканского влияния на процессы образования продолжается и ныне (26).

Развитие национально-освободительного движения заставило католическую церковь отказаться от традиционных миссионерских методов и приемов проповеди христианского вероучения. Во-первых, заметно увеличивается число епархий в Африке, Азии, Латинской Америке. Так, в 1966—1976 гг. численность африканских епископов увеличилась на 50 человек (с 318 до 368), а количество латиноамериканских епархий — с 577 до 630. Во-вторых, создаются региональные органы католической церкви. С 1955 г. функционирует конфессия епископов Южной Америки. С 1969 г. собираются симпозиумы конференции епископов Африки и Мадагаскара. С 1970 г. действует секретариат епископов Центральной Америки, с 1971 г.— совет европейской конференции епископов и союз азиатской епископской конференции (27).

Однако все мероприятия такого рода носят преимущественно организационно-консультативный характер, не затрагивая сложившиеся авторитарные прерогативы католической церкви. Эти изменения позволяют ей проявлять больше внимания к оттенкам процессов, протекающих в национально-культурных областях, дифференцировать рекомендации на региональном уровне, учитывать остроту многих локальных проблем.

Характерны, например, положения «Декрета об обучении священников», принятого II Ватиканским собором. Они касаются, например, ориентации священников относительно региональной культурно-исторической специфики, требующей от проповедников католицизма хорошего знания местных традиций. Особенно важно это для католической церкви в развивающихся странах. Несколько приходов, как указано в этом декрете, могут создавать единую семинарию, возможно и национальную. Статус таких семинарий устанавливается местными епископами с обязательным одобрением Ватиканом. В свою очередь воспитанники должны делиться на группы, в каждой из которых обеспечивается единство руководства и образования (28).

«Декрет от обучении священников», принятый II Ватиканским собором, рассматривает задачи и так называемых больших семинарий, предназначенных специально для подготовки священнослужителей. Католические авторитеты подчеркивают, что как церковные общины, так и священнослужители обязаны содействовать формированию и проявлению «священнического призвания». С учетом того, что «кандидаты» для этой деятельности могут иметь разные уровни развития и знания, преподавание в семинариях не может быть единообразным. Не рекомендуется и предъявлять к воспитанникам чрезмерные требования, способные оттолкнуть от карьеры священнослужителя некоторую часть лиц, интересующихся ею.

Вместе с тем в «Декрете об обучении священников» отмечено, что при отборе кандидатов наряду с общеобразовательными испытаниями очень важно психологическое обследование. Причем оно должно быть строгим, поскольку, как указывается в этом декрете, личные недостатки священника не должны вести к компромиссам в его проповеднической и богослужебной деятельности (29).

Предвидя неизбежность отсева из семинарий, II Ватиканский собор определил отношение церкви к тем, кто оставил семинарию в силу каких-либо проступков или психологического несоответствия будущей деятельности служителя культа. Согласно декрету собора, им необходимо «осознать свое христианское призвание как мирян». Католическая же «среда» должна отказаться от всяких упреков и злословия по отношению к ним, если они в свою очередь последуют этой рекомендации собора достойно выполнять «призвание мирян». По замыслу собора, нужно помогать таким людям, часто психологически травмированным. Здесь католическая церковь проявила заинтересованность в том, чтобы избежать излишних коллизий, не дать пищи критике католицизма с позиций других конфессий, равно как и материала для разоблачений со стороны организаций свободомыслящих, ограничить информацию для атеистической критики и т. д.

Учитывая и дальнейшую необходимость отвечать на изменения общественной жизни, «Декрет об обучении священников» утвердил, что правила образования священников должны пересматриваться через определенное время.

Католическая церковь продолжает отстаивать цели-

бат — обет безбрачия для католического духовенства, а также для членов некоторых монашеских орденов, например иезуитов. Однако отдельные члены иезуитского ордена периодически обращаются к папе римскому за разрешением вступить в брак и при этом сохранить членство в ордене (30).

Противоестественность существующего обета безбрачия служит благоприятной почвой для стимулирования эмоционально-экзальтированных отношений между отдельными семинаристами. Практика безбрачия рассматривается научной медициной как провоцирующая психозы, а в отдельных случаях и более глубокие психофизиологические расстройства будущих католических священников. Критика этого обета дана в книге Г. Михарека «Эрос и клир». Ее автор, в прошлом католический священник, систематизировал значительный материал наблюдений, а также документальных свидетельств, в том числе и тех, что носят характер предельной откровенности (31).

В художественной литературе, симпатизирующей католицизму (Ф. Мориак, Ж. Бернанос и др.), подчеркивается глубокая антигуманность следования обету целибата и сложный характер отношений между прихожанами и их священником. На этой почве возникает крайняя отчужденность католического священника от многих сторон повседневной жизни прихожан.

В настоящее время образ жизни католического священника ставит его под непроизвольный, но постоянно проявляющийся контроль прихожан. Отступления от установленного церковью стереотипа поведения быстро фиксируются и становятся достоянием церковного руководства. Руководство католической церкви предлагает систематически напоминать воспитанникам семинарий об ограничениях аскетического характера, установленных для священнослужителей. Так декларированная церковью любовь к «священному дару жизни» превращается в сознательное ущемление у людей, составляющих церковные кадры, естественных факторов, предопределяющих полноценность и гармоничность мироощущения.

Приведенные характеристики современной религиозной пропаганды создают картину систематизированных усилий средств и приемов, взаимодействующих с традиционными религиозными учреждениями и культом в целях сохранения и активизации религиозности населения.

Средства массовой информации в пропаганде христианской религиозной идеологии

Отношение руководства религиозных организаций к средствам массовой информации (печать, радио, кино, телевидение, видеомагнитофонные устройства) всегда отличалось заметной двойственностью. Она прослеживается на примерах истолкований с религиозных позиций значения каждого из этих средств. В момент их появления и начальных периодах утверждения эти истолкования, как правило, были негативными.

Негативистские позиции религиозных руководителей были обусловлены прежде всего доминированием как среди официального руководства этих организаций, так и в среде широких масс верующих традиционного для христианской идеологии недоверия к достижениям научно-технического прогресса. Это недоверие связано прежде всего с опасением за устойчивость традиционных форм религиозности.

Новшества в средствах информации осваивались более быстро и уверенно теми социальными слоями и общественными группами, для которых был характерен повышенный интерес к прогрессивным достижениям науки и техники. Критика же их традиционалистами сопровождалась отрицательным отношением. Это касается и книгопечатания, активно использованного, как известно, деятелями европейской Реформации, первоначального статуса радио, кино и телевидения как инструментов светской (а в отдельных случаях и антиклерикальной) пропаганды в развитых капиталистических странах. Религиозных ортодоксов не могла не раздражать та неизбежная тенденция общедоступности научных знаний и культурных навыков, которую несли с собой средства массовой информации.

В период же активной деятельности каждое средство массовой информации участвовало в создании новых ситуаций в идеологии и социально-психологическом климате тех стран, которые неизбежно приобщались к этим достижениям культурного развития. Все это не могло не создавать принципиально новые условия деятельности христианских религиозных организаций сначала в Европе и Северной Америке, а затем и в других частях света.

Позиция отрицательного отношения религиозных организаций к новым средствам массовой информации ста-

новилась исторически совершенно бесперспективной и обрекала ее сторонников на всевозрастающую идейно-психологическую изоляцию в социальном окружении. Следовать по этому пути могли себе позволить лишь приверженцы крайних вариантов христианской эсхатологии и наиболее закостеневшие представители «бункерного» христианского традиционализма.

Для течений же, озабоченных задачей привести в соответствие претензии христианских организаций играть активную роль в политической и социокультурной жизни современного буржуазного общества с их возможностями иметь долговременное эффективное влияние на общественную жизнь, изоляционистское неприятие уже утвердившихся и утверждающихся средств массовой информации становилось все более неприемлемым. В среде идеологов таких течений складывались установки, рассчитанные на овладение техническими возможностями этих средств для более масштабной популяризации религиозной идеологии, для формирования и укрепления религиозно-психологических стереотипов среди широких слоев населения западных стран.

Эти установки стали доминирующими среди руководителей наиболее влиятельных религиозных организаций Запада. На эти установки ориентированы деятельность специализированных религиозно-пропагандистских служб, формирование интересов и вкусов широких слоев верующих в их оценках религиозной продукции, непрерывно поступающей с конвейеров средств массовой информации.

Религиозная информация учитывает при этом наиболее типичные особенности эволюции массовой психологии и идеологических тенденций, находящихся под влиянием не только религиозной пропаганды, но и всех возможных светских пропагандистских служб (как тех, что имеют явные или скрытые связи с религиозным пропагандистским аппаратом, так и тех, что выступают независимо от него). Как правило, в религиозной пропаганде наблюдается использование множества заимствований (в методах, формах, приемах) из довольно богатого опыта, накопленного к настоящему времени разнообразными буржуазными службами массовой информации. Наряду с этим складывались и совершенствовались типичные христианские пропагандистские темы, приемы, устойчивые стереотипы. Остановимся лишь на некоторых из них,

начав характеристику с политики христианских религиозных организаций по отношению к печатной продукции.

Современная религиозная пропаганда в полной мере опирается на богатейшие технические возможности издательского дела наших дней. Заметно выделяется тенденция к использованию иллюстративно-визуальных средств и в обеспечении религиозного направления пропаганды исторических и псевдоисторических памятников.

Особое место здесь занимает популяризация Библии. Она строится церковниками и буржуазными издательствами с учетом возраста, общественных и научных интересов, эстетических вкусов и склонностей читателя. Ряд религиозных публикаций, построенных на ветхозаветных и новозаветных сюжетах, включает полихромные репродукции произведений великих мастеров прошлого. Каждая иллюстрация сопровождается выдержками из Евангелия и обращениями к читателю (1). Подарочные выпуски Библии с репродукциями произведений графики и живописи снабжены подробными указателями, словарями, картами стран Ближнего Востока и Средиземноморья (2).

Подчас встречаются неожиданные формы популяризации Библии. Так, исследование А. Гура и М. Нурука посвящено описанию флоры древней Палестины и прилегающих к ней районов. На первый взгляд оно не имеет ничего общего с религиозной пропагандой. Вместе с тем приводимые ими тексты, содержащие названия плодов и фруктов, упоминающихся в Библии («виноградная лоза», «фига», «гранат», «олива», «персик», «миндаль» и др.), ведут к тому, что данная книга наряду с определенной научной содержит в себе информацию, явно направленную на оживление в общественном сознании интереса к библейской тематике, закреплению новых ассоциаций, с ней связанных (3).

На книжном рынке западных стран наряду с наукообразными интерпретациями библейских мифов (4) представлены издания, рассчитанные на популяризацию Библии среди массового читателя. Встречаются попытки придать евангельским историям черты биографического описания якобы реально существовавших персонажей. Выходят издания, ориентирующиеся на бытовую детализацию сюжетов Библии. В то же время отдельные религиозные деятели высказывают соображения о целесо-

образности специализации полных переводов Библии для различных групп читателей.

В связи с появлением на современном французском языке нового перевода Библии (1982 г.) в буржуазной прессе оживленно обсуждался вопрос о стабильности изданного текста (5). «Если благая весть вневременна, то ее выражению не свойственно это качество. Главный текст устаревает медленно, а комментарии — более быстро. Мои постигнет эта судьба за 20 лет», — утверждает Р. Брюкбергер, автор этого нового перевода (6). Надежду на возможность однозначного и окончательного перевода Библии Брюкбергер, будучи профессиональным священнослужителем, считает утопией.

Такое признание противоречит религиозно-мистическому учению о якобы не поддающемся времени содержании христианских «священных» текстов. Косвенно утверждение Брюкбергера подтверждает одно из ключевых положений научно-атеистической критики религиозной литературы (в том числе и выдаваемой церковниками за священную). Речь идет о том, что религиозные тексты так или иначе несут на себе неизгладимую печать породивших их конкретно-исторических условий, своеобразие экономических, социально-политических и культурных условий того времени, когда они создавались. Сравнительно быстрое устаревание языка, на котором излагаются эти тексты, — свидетельство именно земной, а отнюдь не «небесной» природы выражения идей и образов, равно как и самого содержания «священных» книг, их исторического происхождения.

Наряду с современными полными изданиями Библии в переводах на множество национальных языков в последнее время появились изложения библейских текстов с купюрами, приспособленные к восприятию современного западного читателя. Это достигается путем сокращения, прямой переделки текста, отбора библейских версий (7). Так, по подсчетам западных журналистов, библейская книга «Исход» потеряла в таком изложении 70% своего текста, а Евангелие от Луки — 25% (8).

Если представители конфессий недовольны столь произвольным обращением с текстом, почитаемым как «священный», то представители издательств, выпускающих сокращенные тексты Библии, оправдываются тем, что их цель — стать выше конфессий. Каждый должен, по их утверждению, иметь возможность без особого напря-

жения прочитать «компактную Библию» и понять ее основное содержание (9).

Так, тенденции модернизации религиозной пропаганды, взаимодействуя между собой, сталкиваются с сопротивлением традиционалистских церковных организаций и представляющих их идеологов. Вместе с тем все направления религиозной пропаганды Библии достаточно единодушны в фальсификации тех исторических факторов, которые «не вписываются» в ключевые моменты теологической схемы (например, «подробности земной жизни Иисуса Христа», представленные в религиозной литературе), произвольно истолковывающей новые исторические открытия. Этот принцип, общий для всей религиозной пропаганды Библии, наглядно представлен во множестве альбомов, буклетов, справочников, посвященных «святым местам» Палестины и рассчитанных прежде всего на туристов. Ортодоксально-христианские и сионистские издательства в этом деле охотно идут как на сотрудничество друг с другом, так и на самостоятельные действия, активизируя спрос на такого рода литературу. В своем стремлении удовлетворить его они пытаются учитывать разные категории читателей (10).

В своих оценках места и значения таких средств массовой информации, как телевидение и кино, современная церковная печать проявляет двойственность. С одной стороны, отмечается роль этих средств в разрушении «традиционной» религиозности населения. Так, в редакционной статье католического бюллетеня «Информасьон католик интернасьональ», посвященной Международному году связи, проводившемуся по решению ЮНЕСКО, подчеркивается влияние телевидения, как разрушающее многие традиционные структуры формирования детского и юношеского сознания. Ребенок «видит все», подчеркивается в католическом бюллетене, и это вносит в развитие его духовного мира заметные коррективы в сравнении с психологическими стереотипами «дотелевизионной» эпохи. Наблюдается размывание традиционных семейных авторитетов, утрата родителями и школой ранее бесспорного влияния на духовный мир подрастающего поколения.

Привлекательная «упаковка» пропагандистских стереотипов, создаваемых кино, радио, телевидением, печатью, способствует воспитанию и укреплению конформистских настроений. Детям и подросткам становится

довольно трудно противиться искусам образов, вылепленных с применением самых утонченнейших приемов актерского мастерства, фото- и киномонтажа, звукозаписывающей техники, тщательного отбора «оптимальных дублей», музыкального и шумового сопровождения. Модели облика, поведения теле- и киногероев становятся основой личностных решений и действий прежде всего молодых зрителей. Сокращение времени, уделяемого межличностным контактам (параллельно с увеличением времени, посвященного массовому искусству — кино, телевидению и т. д.), создает препятствия на пути наполнения межличностных контактов непосредственным жизненным опытом их участников. Трафареты получают силу законов общения. Оскудение духовного содержания отношений между людьми, как подчеркивает католический бюллетень, ведет к нарастанию чувства одиночества и пополнению «сообщества одиночек» (11).

В марксистском анализе причины отмеченного феномена не сводятся к действию лишь современных средств массовых коммуникаций. Они коренятся в тех социально-экономических структурах буржуазного общества, которые порождают процессы, заставляющие людей чувствовать себя лишними, ненужными. Невозможность реализовать на практике многие из заманчивых идеалов, поставляемых средствами массовых коммуникаций, мучительно протекающее осознание краха их в качестве личностных установок в свою очередь порождают настроения подавленности, тоски, одиночества. Как следствие первоначальной информационной дезориентации все это особенно болезненно сказывается на детях и молодежи.

Церковные издания отмечают вместе с тем возможности сравнения, предоставляемые информационными каналами массовых коммуникаций. Эти возможности как бы «уравнивают» конфессии, содействуя тем самым экуменическим настроениям. Порождение массовыми коммуникациями аффектированности воображения в противовес трезвому теоретическому анализу стимулирует образование новых религиозных групп, активизацию нетрадиционных верований, всякого рода сектантских объединений. Это общество, как известно, потрясает наиболее глубокий этап общего кризиса капитализма. Средства же массовых коммуникаций сопровождают (иногда обостряя) этот кризис в сфере духовной культуры современного буржуазного общества.

Призывы церковников объединить усилия христиан для нейтрализации неблагоприятных для религии последствий в этой сфере, «использовать все уровни церкви для создания средствами массовой информации ее привлекательного образа» среди населения (12) отражают тенденцию к модернизации церковных позиций в этой сложной и противоречивой сфере духовной жизни современного капиталистического общества.

II Ватиканский собор обратился к теме социальных коммуникаций (кино, радио, пресса, телевидение), поскольку изменение социально-политической и культурной ситуации на протяжении почти целого века заставляло руководство католической церкви модернизировать пропагандистские средства. Так, еще Пий XI оценил и использовал технические возможности радио для религиозной проповеди (13).

В ходе работы II Ватиканского собора «Декрет о средствах социальных коммуникаций» разрабатывался секретариатом «Пресса и зрелища», созданным в 1960 г. Схема, представленная секретариатом, обсуждалась уже в ноябре 1962 г. Церковники решили ее основательно переработать, сохраняя, однако, существо содержавшихся в ней вопросов. В ноябре 1963 г. одобряется новый текст схемы. Целиком «Декрет о средствах социальных коммуникаций» был принят 160 голосами «за» при 64 «против» 4 декабря 1963 г. В 1971 г. он был дополнен «Пастырской инструкцией о значении социальных коммуникаций» (14). В этом декрете примечательны статьи, выделяющие право верующих на информацию. За стенами церкви право граждан на информацию давно и настоятельно подчеркивалось. Церковь же до последнего времени обходила его молчанием.

Согласно «Декрету о социальных коммуникациях», информация должна быть истинной, деликатной и подаваться в этически безупречной форме. Что же касается изображения, описания или представления «нравственного зла», то оно должно быть подчинено этическим требованиям и способствовать «лучшему знанию» людей. В декрете отмечается, что программы религиозного содержания средств социальных коммуникаций могут поручаться только «серьезным и опытным сотрудникам», а социальные средства массовых коммуникаций должны быть поставлены на службу проповеди христианства. По мнению II Ватиканского собора, к этой деятельности следу-

ет привлекать всех «настоящих» католиков. При этом выражается пожелание, чтобы они поддерживали прессу, пропагандирующую христианство в духе учения католической церкви. Ее задача — формировать общественное мнение, согласующееся с «естественным правом и католическим учением» (15). Собственно католическую прессу собор предложил организовывать непосредственно церкви и отдельным католикам, «призванным» к этой деятельности.

«Декрет о социальных коммуникациях» поддерживает производство и демонстрацию католических фильмов, телепередач, предусматривает создание и расширение сети католических радиостанций, работа которых должна отличаться как соответствующим качеством передач, так и должным радиусом вещания. Аналогичные задачи совершенствования качества религиозно-пропагандистской деятельности II Ватиканский собор поставил и перед католическим театром.

Согласно «Декрету о массовых коммуникациях» II Ватиканского собора, все католики, занятые непосредственно религиозной пропагандой, должны иметь специальную квалификацию. Предусмотрено создание специальных католических учебных заведений, в первую очередь для молодежи, обучающейся навыкам использования средств массовой коммуникации для религиозной пропаганды. Преподавание религии предполагает отразить задачи католических средств массовой информации.

Декрет содержит также и намеки на технические недостатки и ошибочные приемы католических средств коммуникаций. Отмечена целесообразность установления (по усмотрению епископов) ежегодного дня молитвы в приходах за успех «католической информации». Контроль же за ней в отдельных странах возлагается на епископов и комиссии епископов, особо назначаемых Ватиканом, что позволяет учитывать специфику местных и региональных условий.

Национальные организации церковных массовых коммуникаций должны поддерживать между собой международные связи. Наконец, при Ватикане создан специальный орган, компетенция которого простирается на все массовые коммуникации католической церкви, включая и печать. Первоначально таким органом была специальная понтификальная комиссия по делам образования и кинематографа, созданная еще при папе Пии XII (16).

В 1964 г. папа Павел VI преобразовал ее в понтификальную комиссию социальных коммуникаций и предложил ей заниматься проблемами католической веры в связи с деятельностью кинематографа, радио, телевидения, ежедневной и периодической прессы. Она контролирует работу ватиканской фильмотеки и ватиканского пресс-центра. Комиссия работает с продукцией, выходящей на 29 языках, и занимается адаптацией католического вероучения к условиям различных стран и континентов, уделяя особое внимание работе радиостанции «Радио-Ватикан», которой руководят члены иезуитского ордена (17).

Ватиканское радио стремится передавать насыщенные программы. Так, международная программа включает сводку новостей, религиозные программы, музыку, религиозные комментарии и мессу (на латыни). Отрывки из Евангелия читаются на различных европейских языках (причем подчеркнутое внимание уделяется славянским). Тридцать шесть региональных программ передаются ватиканским радио на тридцати двух языках (18).

Церковные авторитеты оценили пропагандистские возможности средств массовой информации и активно используют их для укрепления позиций религиозной идеологии. Это не означает, однако, что существует какая-то особая «религиозная», «католическая», «протестантская» или иная конфессиональная «теория» этих вопросов. Утилитарные мероприятия церкви целиком опираются на принципы общей психологии и социально-психологические закономерности, равно как и некоторые стереотипы пропагандистской деятельности.

Несомненны стремления религиозных руководителей и проповедников поставить на службу религии технические средства, обеспечивающие массовую информацию. В свою очередь система организационно-идеологических мероприятий, проводимых церковным руководством, призвана наряду с контролем настроений и идейных сдвигов, происходящих в сознании верующих наших дней, добиваться наиболее эффективного регулирования идейно-эмоциональной жизни населения в интересах сохранения и укрепления влияния религиозной идеологии.

Культурный синкретизм на фоне пропаганды экуменизма

В буржуазной литературе 60—80-х годов отмечается рост числа последователей восточных религий в США и западноевропейских странах. Связь этих движений с восточной мистикой выражается в приемах богослужения, содействующих достижению состояния экстаза (религиозные песнопения, исполнение различных танцев и т. д.). Используются и восточные формы культовой деятельности (1).

Буржуазные авторы утверждают, что молодые люди развитых капиталистических стран потому обратились к восточным религиям, что в этих религиях «мистический опыт» до сих пор занимает центральное место. Между тем, дескать, огромная часть христиан давно отвергла «мистическое наследие» христианства. Согласно представлениям буржуазных исследователей религиозности, восточный мистицизм привлекает молодых европейцев и американцев элементами экзотическими, нестандартными, т. е. тем, что исключает повседневная практика буржуазного образа жизни развитых капиталистических стран. Социокультурные процессы этого явления, однако, гораздо глубже. Пробуждение и подъем национально-освободительных процессов на Востоке не могли не вынести на поверхность множество социально-утопических движений с религиозной окраской.

Лидеры такого рода движений обладают, как правило, качествами, способствующими активизации внимания общественности к их образу жизни и формам проповеди. К тому же они проявляют большую настойчивость в приобретении сторонников и последователей. Типичные для этих движений антитехницистские и антисциентистские мотивы оказываются созвучными имеющему место на Западе кризису идеологии «технологического оптимизма» и более широко — ощущению кризиса экономических, социально-политических и культурных основ современного буржуазного общества.

Мотивы ухода от общественной действительности в глубины религиозно-нравственного самосознания, самочувствования, характерные для утопической критики капитализма с патриархальных позиций, обретают как бы новое, «второе дыхание» в атмосфере средних слоев западного общества. Ведь они все острее и острее ощуща-

ют на себе последствия возрастающей социальной напряженности, которую несет с собой государственно-монополистический капитализм.

Иллюзия ухода от общественных реалий, которую несут с собой религиозные течения Востока, привлекающие к тому же своей яркой экзотической оболочкой, связана с абсолютизацией значения непосредственных межличностных отношений. Во многих религиозных общинах они принимают характер «сакральных». Все это в совокупности способствует заметному оживлению на Западе мистических культов и верований, выступающих в экзотических восточных формах.

Буржуазная пропаганда активно способствует широкой популяризации этих культов, тайно усматривая в их проповеди бегства от действительности, в социальной пассивности последователей этих верований одно из важнейших средств духовного подавления революционной активности трудящихся слоев и классов. Обновителями американизированных и европеизированных мистических культов часто являются выходцы с Востока, нашедшие на Западе почитателей. Основанные ими мистические течения привлекают внимание идеологов традиционного христианства, которые не прочь поговорить о «новой модели» религии, освобожденной от воли к власти и забот об успехе культа, и полагают, что в этом качестве она имеет «новый шанс» обеспечить себе последователей и таким образом стать «солью земли» (2).

В буржуазной литературе заметна тенденция пропаганды разнообразных типов и форм деятельности этих движений, стремление взаимно дополнить традиционные и новые религиозные движения. Об этом свидетельствуют, в частности, материалы симпозиума «Природа религиозного человека: традиции и опыт» (Лондон, 1982 г.). Его первый раздел назван составителями «Царство традиций», а второй — «Царство опыта» (3).

Статьи первого раздела посвящены характеристике современного протестантизма, «католицизма на перепутье», «индуизма в пост-индустриальном обществе», религиозной преемственности («бог моих предков — бог моих детей»), исламской религиозной традиции. Во втором разделе рассматриваются «дзэн» (упражнения «сосредоточенного созерцания»), место йоги в современной жизни, возможности оправдания христианского мистицизма и спиритизма. Идейная направленность сборника опре-

деляется программой нравственно-психологического усовершенствования: «Необходимы изменения в сердцах и умах людей, а не в пришествии революционной технологии» (4). В ходе ознакомления с этим изданием очень отчетливо дает себя знать стремление проповедников религии сочетать «личное христианство» и мистические представления.

Один из идеологов этого течения — профессор религиозных дисциплин Калифорнийского университета св. Барбары (США), Р. Пэникар выдвигает учение об «экуменическом экуменизме». Эта новая мировая религия должна, по мысли Пэникара, выступить в форме «многоголосого диалога». Употребляя терминологию, принятую в буддийской религиозной философии, он называет это состояние «дхарма-саманвайя»: гармонизация, слияние всех религий, т. е. «всех традиций, в которых идет речь о ключевых проблемах человека» (5). Как считает Пэникар, «саманвайя» не означает попытку устранить специфику существующих конфессий. Она, однако, концентрирует внимание на надежде, что современная какофония вероисповеданий «однажды превратится в симфонию» (6). Реальное содержание этого положения означает лишь то, что объективные трудности и сложности субъективного характера в реализации идеалов экуменизма столь многослойны и запутанны, что его последователям остается надеяться на единство церквей как на божественное чудо.

Внешнее соединение разнородных средств (религиозно-культурный эклектизм) — характерное явление в русле этих идейных процессов. Примером может служить деятельность замбийского архиепископа Э. Милинго. Согласно журналу «Ньюсуик», он осуществляет врачевание, сочетая «христианскую молитву, африканские заклинания и веру в собственную силу исцелять». В этом журнале сообщается также о том, будто в 1973 г. Милинго впал в транс, услышал в этом состоянии «голос свыше», призывавший его к деятельности целителя, и с тех пор он может «лечить» от всех болезней. Оказывается, главное — это изгнание нечистой силы, «неподвластной человеческим расчетам и связанной с вмешательством дьявола» (7).

Э. Милинго создал для Ватикана деликатную проблему. С одной стороны, папа Иоанн Павел II, выступая в той же Замбии во время своего визита в Африку в

1980 г., говорил о том, что католическая церковь поощряет и усваивает народные обычаи, возможности и навыки, если последние «являются хорошими». С другой же стороны, «чудесные исцеления», по церковным представлениям, могут совершаться только с помощью вмешательства святого или при условии наличия «святого места». Хотя архиепископ Милинго к лику святых не причислен и резиденция, где он проводит сеансы исцеления, «святым местом» для католиков быть не может, он настаивал, однако, на своем праве продолжать практику «целителя» и предъявлял «свидетельства» пациентов. Несоответствие этой деятельности каноническим требованиям, предъявляемым Ватиканом к католическим пастырям, не могло остаться незамеченным. В 1978 г. конференция епископов Замбии предложила Э. Милинго прекратить его двухнедельные публичные сеансы «исцеления». Упрямый архиепископ сделал их частными. В 1979 г. он получил еще одно предупреждение, но не внял увещеванию и на этот раз. В католических африканских и европейских кругах стали циркулировать упорные слухи о его плутовстве и мошенничестве. Весной 1982 г. его отозвали в Ватикан «для отдыха и лечения», и он, как утверждает «Ньюсуик», не уверен, что ему позволят вернуться в Замбию (8).

«История» эта наглядно показывает противоречивый характер синкретических религиозно-идеологических процессов в среде африканских католиков. Если рассматривать такого рода «историю» не как курьез, а как частное проявление тенденции к синтезу религиозных течений, то нужно отметить стремление католических иерархов, действующих в зоне молодых африканских, азиатских, равно как и многих латиноамериканских, государств, идти на существенные уступки местным традиционным верованиям. Но эти верования, как правило, являются политеистическими, а потому лишь чисто внешним образом соединяемыми с догматами христианской религии.

Отсюда своеобразная ситуация двоеверия, поощряющая синкретические образования в католическом религиозном культе, равно как и в бытовой религиозности. Но разнородность материала, составляющего такие образования, заставляет предположить с большим основанием, что «полифонический диалог», предлагаемый экуменистами как образец сосуществования разнородных культурно-исторических явлений, в деятельности конкретных

религиозных организаций будет не чем иным, как разговором, где каждый собеседник пользуется только своим языком.

Ряд американских социологов утверждает, что рост образования, мобильность населения и средства массовой информации сметают многие старые предрассудки и недоразумения, существовавшие доселе между конфессиями. Это подтверждают и некоторые религиозные деятели. Так, епископ методистской церкви Крэчфилд отмечает «прилив экуменического духа» и «закат фанатической верности вероисповеданию», добавляя, что здравый смысл состоит в том, что необходимо «действовать вместе в сегодняшнем беспокойном мире». Но среди религиозных кругов существует и сильная оппозиция экуменическим процессам. Так, из 18 млн. членов методистской, пресвитерианской и епископальной церквей только 2,5 млн. присоединилось к экуменическому движению в 60-х годах (9).

Практические трудности объединения даже тех протестантских течений, которые накопили богатый исторический опыт взаимодействия с инаковерующими, иллюстрируют, к примеру, крах проекта объединения англиканских и так называемых свободных церквей (методистской, моравской и объединенной реформаторской) в Англии в 1982 г. (10).

Главный аргумент высказывавшихся против объединения сводился к следующему: в переходный период наряду со священниками англиканскими, посвященными в сан епископами, пришлось бы признать священников, выходцев из союзных конфессий, не прошедших этой процедуры. Другой трудностью послужило некоторое число священнослужителей-женщин в так называемых свободных церквах. Кроме того, до последнего времени англиканская церковь не признавала «таинств» аналогичных католическим, за исключением крещения и евхаристии. Однако синод англиканской церкви в июле 1982 г. ввел ритуал «примирения с грешником», аналогичный исповеди у католиков (11). По мнению религиозных комментаторов, англокатолики, заблокировавшие проект объединения, опасались, что намечавшийся союз скомпрометирует их надежды на объединение с католической церковью и нарушит отношения, складывающиеся у них с Ватиканом и православными церквами в последнее время (12).

В религиозной литературе, посвященной экуменическому движению, в качестве известной вехи выделяют встречу папы Иоанна Павла II с советом евангелической церкви ФРГ, состоявшуюся в Майнце 17 ноября 1980 г. На встрече отмечалось, что христиан различных конфессий объединяет прежде всего вера в Иисуса Христа. Выделялись и некоторые другие черты, общие у христианских вероисповеданий (13).

Результаты этой встречи дали основания сторонникам экуменизма утверждать (не опасаясь опровержения со стороны официальных руководителей католиков и евангелистов), что острая полемика между католиками и протестантами во время Реформации содержала преувеличения с каждой стороны. Была выражена надежда, что христиане различных конфессий могли бы посещать друг друга, чтобы участвовать в богослужении и праздничной трапезе. Оговорено, что гостям следует предлагать лучшее из того, что имеется в наличии. Аналитики экуменизма в протестантском лагере предупреждают о необходимости учитывать, что католики, оказавшись на богослужении в евангелической общине, вероятно, пожалеют «о красочности своей литургии, ощутят евангелическую службу в чем-то холодной и будут себя чувствовать не вполне у себя дома, находясь в евангелической общине». Над всем этим, считают экуменисты-протестанты, «следует основательно подумать, чтобы потом взвесить, какие вопросы следует предложить католическим друзьям во время собеседования» (14).

Теоретики экуменизма уверены, что христианство может претендовать на то, чтобы быть «центром в третьем мире» (15), выделяют «обновление», диалог, заимствования как составные элементы сближения церквей, предлагают провозгласить 2000 год «священным годом» экуменического движения, рубежом в процессе «умиротворения» церквей и активности в «умиротворении общества» (16). Словом, экуменисты выражают готовность обращаться к разнообразным сочетаниям религиозных и околорелигиозных идей, обращаться к взаимоисключающим на первый взгляд источникам, если это поможет сближению их точек зрения на принципы объединения.

Идеологическая всеядность, готовность пожертвовать историческими традициями, складывавшимися подчас в течение многих столетий, — признаки нарастания кризи-

са религиозности. Но вместе с тем это и свидетельство готовности экуменистов бороться с ним, используя максимально широкий набор средств и приемов, выработанных религией к настоящему времени и приспособленных к особенностям современного социального процесса.

Экуменические трактовки культуры в превратной форме отразили те объективные тенденции сближения народов и наций, которые обусловлены развитием международной производственно-хозяйственной деятельности. В этих трактовках нашли выражение и те факторы, которые влияют на сходные черты развития разных культурно-исторических общностей (распределение достижений НТР, продукции средств массовой информации, сходных черт социально-политической организации в этнически своеобразных общностях и в социальных группах, общие моменты повседневной жизни, организации досуга и т. д.).

Объективные тенденции интернационализации всех сторон общественной жизни в условиях капитализма выступают основанием для пропаганды единства действий всех революционных, антимонополистических, антивоенных сил в борьбе за мир, социальный прогресс, преобразование капиталистических общественных отношений в социалистические путем революционного антиимпериалистического движения.

Христианский же экуменизм обращается к объективно существующим тенденциям интернационализации совсем с другой целью. На их фоне он пытается обосновать и утвердить единство церквей и религиозных течений. Это «единство», однако, опирается на такую исходную посылку, которая иллюзорна в своей основе. Речь идет о сходстве в религиозных верованиях, общих чертах религиозного культа и религиозной организации, обусловленных сходством религиозных идей. Задачу такого объединения христианский экуменизм видит прежде всего в достижении условий для общей (по направленности и содержанию) молитвы, т. е. в превратной форме деятельности, в иллюзорном способе воздействия на общественную и природную действительность.

Глубокие историко-культурные различия среди группировок, участвующих в движении христианского экуменизма, показывают внутреннюю противоречивость этого религиозного явления наших дней, ставящего исходной точкой отсчета в своих попытках достичь единства религий степень сходства религиозных иллюзий.

Указывая на эти противоречия, марксистская критика не может пройти мимо того факта, что объективно экуменическое движение содействует сглаживанию остроты всеобщего кризиса религиозности, дополняя богатое собрание христианских иллюзий еще одной — иллюзией возможности единой религиозной культуры. Эту иллюзию экуменизм стремится утвердить вопреки тем непреодолимым противоречиям, которые отличают рассмотренные построения религиозно-идеалистической культурологии, безуспешно пытающейся оживить христианские мифы. Поступательный же ход общественного развития неуклонно разрушает традиционные устои религиозности и содействует в конечном счете утверждению историко-материалистических, научно-атеистических воззрений на культуру, ее функции, движущие силы и направленность культурного прогресса.

Заключение

Коммунистическая партия нашей страны и Советское государство систематически уделяют большое внимание вопросам развития социалистической культуры, стратегическим ориентиром которой является формирование всесторонне развитой личности. На июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС было подчеркнуто: «**Формировать, возвышать духовные потребности человека, активно влиять на идейно-политический и нравственный облик личности — важнейшая миссия социалистической культуры**» (1).

Проведенный анализ построений современной религиозно-идеалистической культурологии свидетельствует о том, что сохранение и укрепление религиозного мировоззрения в условиях нарастающего кризиса экономических, социально-политических и духовных основ буржуазного общества оказываются в непримиримом противоречии с гуманистическим содержанием социалистической культуры, прогрессивными тенденциями мирового культурного развития (2). Этот анализ позволил выделить процесс усиления влияния антисциентистских концепций культуры в современной буржуазной социологической мысли и зависимость данной тенденции от активизации светской и церковной теологии в современном буржуазном обществе. Рассмотрение модернистских вариантов христианских трактовок культуры способствовало выявлению приемов насаждения так называемой религиозной культуры в повседневной жизни капиталистического Запада.

Наблюдается тесная связь теологических трактовок культуры с идейным арсеналом религиозно-идеалистической философии и социологии, заметно расширяется круг идейных источников, к которым обращается бого-

словие для подкрепления своих доводов и соображений. Вместе с тем идеи современных религиозных культурологов отражают размывание конфессиональных границ внутри христианства, появление синкретических идейных и культовых образований, сочетающих элементы, взятые из различных мировых религий. Все это свидетельствует о глубоком идейном кризисе религиозно-идеалистической культурологии.

В условиях современной идеологической борьбы вопросы культуры приобретают острое политическое звучание. Об этом свидетельствуют активизация антикоммунистических сил, извращенно трактующих содержание культурных преобразований в нашей стране и в братских странах социалистического содружества, лозунги «евангелизации культуры», исходящие из клерикального лагеря, возросшее внимание буржуазной пропаганды к предстоящему юбилейному событию — 1000-летию введения христианства на Руси.

Обращение пропагандистов научного атеизма к критическому анализу методологических основ современных религиозных трактовок культуры призвано содействовать разоблачению теоретической несостоятельности «культурологических» построений теологии и примыкающих к ней идейных течений буржуазной мысли наших дней.

Список цитируемой литературы

Введение

[1] Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 9.

[2] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 года. М., 1983, с. 7.

[3] Там же, с. 60.

[4] XVII Congrés mondial de philosophie. Programme. Montréal, 1983.

[5] См.: *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России. Начало XX века. М., 1980.

[6] Культура — человек — философия: к проблеме интеграции и развития.— Вопросы философии, 1982, № 1, с. 37.

Глава I

Идейные истоки и социальная основа религиозных концепций культуры

Философский идеализм и методологические основы религиозной культурологии

[1] *Bull G.* Inside the Vatican. London, 1982, p. 181.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. I, с. 279. См. также: *Толстых В. И.* Духовное производство как проблема исторического материализма.— Вопросы философии, 1978, № 2, с. 42—56.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 252.

[4] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 414, 415.

[5] Подробнее см.: *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971; *Копалов В. И.* О природе фетишистского сознания.— Философские науки, 1978, № 1, с. 32—43.

[6] *Zahrnt H.* Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott. München, 1977, S. 71, 73.

[7] *Franz* (Kardinal König). Der Aufbruch zum Geist. Graz, 1972, S. 74.

[8] *Vidil Ch.* Individu et Société. Réflexions sur l'homme et la culture. Paris, 1977, p. 50; *Bergmann G.* Was habe ich vom Glauben. Neuhaussen — Stuttgart, 1976, S. 7.

[9] *Ernst J. W.* Das Schicksal unserer Zivilisation und die kommende Kultur des 21. Jahrhunderts. Freiburg, 1977, S. 55—56.

[10] Science et antiscience. Série 1. Paris, 1981, p. 178.

[11] Там же, с. 179.

[12] См.: Социальная философия Франкфуртской школы (Критические очерки). М., 1978, с. 230—256.

[13] Science et antiscience, p. 179.

[14] *Сухов А. Д.* Религия как общественный феномен (Философские проблемы исследования). М., 1973, с. 4.

[15] *Vranicki P.* Das Geschichte in der Relation Theologie — Philosophie. — Transzendenz und Immanenz. Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Stuttgart, 1977, S. 504.

[16] Там же, с. 504—505.

[17] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. I, с. 28.

[18] См.: *Боголюбова Е. В.* Культура и общество (Вопросы истории и теории). М., 1978, с. 152—204.

[19] *Маркарян Э. С.* Понятие культуры в системе современных социальных наук. М., 1973, с. 26.

[20] Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion. Darmstadt, 1975. Марксистскую критику позитивистских концепций интегративной функции религии см.: *Мануйлова Д. Е.* Социальные функции религии. М., 1975; *ее же.* Церковь и верующий. М., 1981; *Угринович Д. М.* Социальные функции и социальная роль религии. — Философские науки, 1980, № 3, с. 147—158.

[21] См. об этом: *Угринович Д. М.* Философские проблемы критики религии (О специфике религии и ее месте в общественном сознании). М., 1965 с. 76—83.

[22] *Lauer Q.* The integral humanism. — Thought, Review of culture and idea. Fondham University Press, Bronx. New York, 1982, June, vol. LVII, N 225, p. 160, 162.

[23] Informations catholiques internationales, 1981, N 567, Octobre 15, p. 44—47.

[24] Цит. по: *Rahner K., Vorgrimler H.* Kleines Konzilskompendium. Samtliche Vatikanus. Freiburg — Basel — Wien, 1980, S. 123.

[25] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 318.

[26] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 24, с. 120—121.

[27] См.: *Ануфриев Ю. Е.* Русская религиозная философия конца XIX — начала XX в. и современная идеологическая борьба.— Социально-политические теории современной буржуазной идеологии (Критический анализ). М., 1980, с. 262—293; *Сербиненко В. В.* Мифологический характер интерпретации исторического процесса в русской ре-

лигиозной философии. — Актуальные проблемы научного атеизма, вып. 3. М., 1978, с. 61—70.

[28] См.: *Лисюткин О. М.* Критика православной концепции культуры. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1978, с. 16.

[29] *Zahrnt H.* Warum ich glaube. Meine Sache mit Gott, S. 44—45.

[30] *Ernst J. W.* Das Schicksal unserer Zivilisation und die kommende Kultur des 21. Jahrhunderts, S. 36.

[31] Там же, с. 59.

[32] Там же, с. 130.

[33] Там же.

См.: *Чесноков Г Д.* Критика буржуазных культурологических теорий циклического развития. М., 1973; *его же.* Современная буржуазная философия истории. Критический очерк. Горький, 1972; *его же.* От концепций исторического круговорота к теориям «постиндустриального общества». М., 1978.

[35] *Flechtheim O. K.* Der Kampf um die Zukunft. Grundlagen der Futurologie. Bonn — Berlin, 1980, S. 78.

[36] *Bell D.* The cultural contradictions of capitalism. New York, 1976, p. 116.

Кризис «технологического детерминизма» как фактор активизации религиозных притязаний на культуру

[1] *Андропов Ю. В.* Избранные речи и статьи. М., 1983, с. 249.

[2] См.: *Трофимов В. П.* «Технологический детерминизм» и общественный прогресс. М., 1972; *Жеманов О. Н.* Буржуазная индустриальная социология. Критический анализ. М., 1974; *Ашин Г К.* Возникновение и эволюция «технологического детерминизма».— Критика современных буржуазных социологических концепций. М., 1976, с. 37—58; История буржуазной социологии первой половины XX века. М., 1979; *Деменчонок Э. В.* Современная технократическая идеология в США. М., 1984.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. I, с. 483—484.

Feldeu M. 21-e siècle: Les nouvelles dimensions du futur. Paris, 1981, p. 386, 388.

[5] Там же, с. 389.

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 363.

[7] *Brillman J.* Modèles culturels et performances économiques. Boulogne — Billancourt, 1981, p. 338.

[8] *Kochler L.* Fedorow N. F. The philosophy of action. Pittsburg, 1979; *Teskey A.* Platonow and Fedorow. Amersham, 1982.

[9] См.: *Микулинский С. Р.* Так ли надо относиться к наследст-

ву? — Вопросы философии, 1982, № 12, с. 151—157; *Сухих С. И.* М. Горький и Н. Ф. Федоров. — Русская литература, 1980, № 1, с. 160—168.

[10] Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 20.

[11] См.: *Гуревич П. С.* Социальная мифология. М., 1983.

[12] *Norman C.* The god that limps. Science and technology in the eighties. New York — London, 1981, p. 186.

[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12, с. 4.

Norman C. The god that limps. Science and technology in the eighties, p. 186.

[15] Там же, с. 198.

[16] *Herbig J.* Das Ende der bürgerlichen Vernunft. Wirtschaftliche, technische und gesellschaftliche Zukunft. München, 1979, S. 201, 202.

[17] *Grandstedt J.* L'impasse industrielle. Paris, 1980, p. 123.

[18] Там же, с. 233.

[19] *Hartmann D.* Die Alternative: Leben als Sabotage. Zur Krise der technologischen Gewalt. Tübingen, 1981.

[20] См. об этом: *Ананьева М. И., Иконникова Г И.* Новые тенденции современной буржуазной социологии. Критический анализ. М., 1983.

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 448.

[22] *Crosby M. H.* The will be done: Praying to Our Father as subversive activity. New York, 1977, p. 176—185.

[23] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 17, с. 419.

[24] *Wess P.* Befreit von Angst und Samkeit: der Glaube in der Gemeinde. Graz, 1973, S. 19.

[25] Там же, с. 25.

[26] *Freund J.* La Fin de la Renaissance. Paris, 1980, p. 25.

[27] Там же, с. 62.

[28] Там же, с. 73.

[29] Там же, с. 73—74.

[30] Там же, с. 75—76.

[31] Там же, с. 76.

[32] Там же, с. 110.

[33] Там же, с. 113.

[34] См.: *Григулевич И. Р.* Пророки «новой истины». Очерки о культах и суевериях современного капиталистического мира. М., 1983; *Гуревич П. С.* Современные внеконфессиональные религиозные организации на Западе М., 1983; *Угринович Д. М.* Общий кризис капитализма и религия. М., 1979, с. 34—46.

[35] *Freund J.* La Fin de la Renaissance, p. 115.

[36] См.: *Добреньков В. И.* Неофрейдизм в поисках «истины» (Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма). М., 1974; *Лейбин В. М.* Психоанализ и философия фрейдизма. М., 1977; *Панфилова Т. В.* Крити-

ка абстрактного гуманизма в работах Э. Фромма.— Критика современных буржуазных социологических концепций, вып. 1. М., 1975, с. 129—160; *Куркин Б. А.* Гуманистическая утопия Э. Фромма.— Вопросы философии, 1983, № 2, с. 85—94.

[37] *Fromm E.* Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Zürich, 1980, S. 12.

[38] Там же, с. 19.

[39] Там же, с. 139.

[40] Там же, с. 140—141.

[41] Там же, с. 144.

[42] *Герцен А. И.* Собр. соч., т. VIII. М., 1956, с. 386.

[43] *Fromm E.* Haben oder Sein, S. 145.

[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 89.

[45] *Fromm E.* Haben oder Sein, S. 146.

[46] Там же, с. 146—147.

[47] Там же, с. 147.

[48] Там же, с. 148.

[49] *Maccoby M.* The Gamesmen: The New Corporate Leaders. New York, 1976, p. 187.

[50] *Fromm E.* Haben oder Sein, S. 152.

[51] *Toffler A.* Future Shock. New York, 1976, p. 35.

[52] Там же, с. 319.

[53] См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к Германо-романскому. СПб., 1889; см. также: *Mac-Master R. E.* Danilevsky and Spengler: a new interpretation. Chicago, 1954.

[54] *Schubart W., Bernanos G.* La France contre les Robots. Paris, 1947.

[55] *Sorokin P. A.* Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie. Wien, 1953.

[56] *Toynbee A. J.* Christianity among the religions of the world. London, 1958.

[57] Faith and Science in an unjust World. Report of the World Council of Churches Conference on Faith, Science and the Future, vol. 1—2. Geneva, 1980.

[58] Там же, т. 1, с. 8.

[59] См., например: *Артановский С. Н.* Общественно-культурные аспекты экологии человека. — Вопросы философии, 1975, № 3, с. 124—130; *Гордиенко Н. С.* Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. М., 1972; *Крянев Ю. В.* Христианский экуменизм. М., 1980; *Лейбин В. М.* «Модели мира» и образ человека. Критический анализ идей Римского клуба. М., 1982; *Крянев Ю. В.* Экуменические концепции глобальных проблем. — Вопросы философии, 1981, № 5, с. 141—148.

[60] *Schurman E.* Technology and the Future. A Philosophical Challenge. New York, 1980, p. 252.

[61] Там же, с. 252.

[62] Там же, с. 375.

[63] См.: *Кирвель Ч. С.* О некоторых тенденциях в развитии современного буржуазного утопизма. — Вестник ЛГУ, 1976, № 5, вып. 1, с. 81—86.

[64] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1 с. 570—571; т. 20, с. 178, 507—508, 626; т. 42, с. 123, 144; т. 46, ч. I, с. 358; т. 47, с. 376, 381; *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 3, с. 185, 224; т. 5, с. 137—140; т. 23, с. 93, 95; т. 36, с. 228—231; т. 42, с. 227; т. 44, с. 9—10.

[65] Информационные материалы философского общества по вопросам культуры. М., 1983, № 1(34), с. 36.

Активизация проповеди иррационализма и мистицизма

[1] *Смирнов Г. Л.* Философия культуры. — Правда, 1983, 4 октября.

[2] *Leuenberger Th.* Lebenskonzepte: Brauchen wir veränderte Zeitbilder. Zürich, 1981, S. 33.

[3] Там же, с. 34.

Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. Tübingen, 1920, S. 83.

[5] *Fromm E.* Haben oder Sein, S. 135.

[6] Там же, с. 136, 137.

[7] Там же, с. 138.

[8] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 86—99.

[9] *Wilson E. O.* On Human Nature. New York, 1979.

[10] *Фролов И. Т.* Перспективы человека. М., 1983, с. 54—70.

[11] *Wilson E. O.* On Human Nature, p. 176.

[12] Там же, с. 192.

[13] Там же, с. 196.

[14] Там же, с. 198.

[15] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 48, с. 232.

[16] *Wilson E. O.* On Human Nature, p. 201.

[17] Там же.

[18] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 166.

[19] *Krishna G.* Biologische Basis der Glaubens — Erfahrung. Bergstanlers, 1973, S. 67.

[20] *Lassueur V.* Lève-toi et paie. — L'Hebdo, N 19, 1983 mai, p. 28—31.

[21] *Passian R.* Neues Licht auf alte Wunder. Bibelwunderstreit. Kleinjore bei Flensburg, 1982, S. 303.

[22] *Cohen D.* Close encounters with God. New York, 1979, p. 203.

[23] *Джемс В.* Многообразие религиозного опыта. М., 1910.

[24] *Cohen D.* Close encounters with God, p. 11, 12, 13.

[25] Там же, с. 69.

[26] The Guideposts. Treasury of Hope. New York, 1980.

[27] *Ray D.* The Art of Christian Meditation. A guide to increase your personal awareness of God. New York, 1979, p. 25, 26.

[28] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 414.

[29] См.: *Никулин Ф. Е.* Чудеса подлинные и мнимые. Страницы истории безбожной науки — химии. М., 1978; *Рожнов В. Е.* Пророки и чудотворцы. Этюды о мистицизме. М., 1977; *Белов А. В., Карпов Д. А.* Мистика на службе антикоммунизма. М., 1978; *Львов В. Е.* Баррикады разума. Критические заметки о современной мистике. М., 1980; *Парнов Е. И.* Боги лотоса (Критические заметки о мифах, верованиях и мистике Востока). М., 1980; *Балагушкин Е. Г.* Современные мистические культы на Западе. Л., 1981.

[30] *Encauses Ph.* Papus: Le Balzac de l'Occultisme. Paris, 1979.

[31] *Cerutti E.* Mystic with the healing Hands. The life story of Olga Worrall. San Francisco, 1977; *Gunn J.* The magicians. London, 1980; *King F., Kingston Y.* Mysterious knowledge. London, 1978; *Nicols J.* Pour une astrologie moderne. Paris, 1977; *Hitching F.* The mysterious world: Atlas of the unexplained. New York, 1979; *Wainricht H.* Mysterism. Brighton, 1981; The Dracula scrapebook. London, 1976; *Bailey A.* A treatise on white magic. London, 1980; *Nicols J.* The magic journey. New York, 1979; *Encausse G.* Traité méthodique de magie pratique. Par Papus (G. Encausse). Paris, 1980; *Golovin S.* Das Reich des Schamanen. Basel, 1981; *Fortune D.* Practical occultism in daily life. Wellingborough, 1980.

[32] Paris-Match, 17 Septembre, 1982, p. 9—13.

[33] *Williams M.* Occult in the West. Berlin, 1979, p. 108.

[34] *Нострадамус* (1505—1566) — французский врач и астролог (см.: *Кин Ц.* Своими глазами. — Вопросы литературы, 1983, № 12, с. 62—63).

[35] См., в частности: *Осколков А. Н.* Реакционная сущность антропософии. — Вопросы философии и социологии, вып. III. Л., 1971, с. 43—46.

[36] *Barrucand P.* Les Sociétés secrètes. Paris, 1978.

[37] *Bailey A.* Problems of Humanity. New York, 1972, p. 165.

[38] См.: *Баканурский Г Л.* О взаимодействии уровней религиозного сознания. — Философские науки, 1976, № 1, с. 100—108; *Борунков Ю. Ф.* Структура религиозного сознания. М., 1971; *Угринович Д. М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973; *Яблоков И. Н.* Методологические проблемы социологии религии. М., 1972.

Глава II

Мифология «сакрального» в попытках теологического обоснования культуры

Идеологические функции «сакрального» в мире секуляризационных процессов

[1] U. S. News and World report. 1982, October 4, p. 7.

[2] La vie catholique, 1976, № 1557, 2—8 Juillet.

[3] U. S. News and World Report, 1983, April 4, p. 35—36.

[4] *Sironneau J.-P.* Sécularisation et religions politiques. Paris, 1982, p. 3.

[5] *Gogarten F.* Der Mensch zwischen Gott und Welt. Stuttgart, 1970.

[6] *Cox H.* The secular city. Secularization and Urbanization in Theological Perspective. Harmondsworth, 1968.

[7] *Reed B.* The Dynamics of religous process and movement in christian church. London, 1978, p. 108.

[8] См.: *Гурановский Я.* Третий человек. — Вопросы философии, 1980, № 2, с. 167—170.

[9] *Daniélou J.* Pourquoi l'église? Paris, 1972, p. 3.

[10] Там же, с. 4.

[11] *Scruton R.* The Meaning of Conservatism. New Jersey, 1980, p. 175.

[12] *Kelly C. A.* The Battle for the American Church. New York, 1979, p. 62—63.

[13] Там же, с. 474.

[14] Там же.

[15] *Berger P.* La religion dans la conscience moderne. Paris, 1967, p. 188.

[16] Там же, с. 230.

[17] Там же.

[18] *Mann O.* Die gescheiterte Säkularisation, Tübingen, 1980, S. 25.

[19] Там же, с. 76—91.

[20] Там же, с. 163.

[21] *Sironneau J.-P.* Sécularisation et religions politiques. Paris — New York, 1982, p. 11, 12.

[22] *Bastide R.* Le Sacré sauvage. Paris, 1976, p. 136—137.

[23] Цит. по: *Осипова Е. В.* Социология Эмиля Дюркгейма. Критический анализ теоретико-методологических концепций. М., 1977, с. 221.

[24] *Sironneau J.-P.* Sécularisation et religions politiques, p. 16.

[25] *Descroche H.* Sociologies religieuses. Paris, 1968, p. 90.

[26] *Sironneau J.-P.* Sécularisation et religions politiques, p. 27.

[27] Там же, с. 4.

[28] *Brillman J.* Modèles culturels et performances économiques. Les hommes, les entreprises, les Etats. Boulogne — Billancourt, 1981, p. 253—254.

[29] Там же, с. 255.

[30] См.: *Угринович Д. М.* Современная англо-американская социология религии (основные направления и проблемы). — Вопросы научного атеизма, вып. 27. М., 1981, с. 274—285.

[31] *Яблоков И. Н.* Социология религии. М., 1979, с. 55—58.

[32] *Otto R.* Das Heilige. Goetha, 1936, S. 161.

[33] Там же, с. 46.

[34] Там же.

[35] *Scheler M.* Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921, S. 550.

[36] *Leew G. van der.* La religion dans son essense et ses manifestations, p. 663.

[37] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

[38] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 48, с. 232.

[39] *Eliade M.* Le sacré et le profane. Paris, 1965, p. 14.

[40] Там же, с. 15.

[41] *Eliade M.* Mythes, rêves et mystères. Paris, 1957, p. 181.

[42] Там же, с. 186—200.

[43] Там же, с. 205.

[44] *Eliade M.* Le sacré et le profane, p. 61.

[45] Там же, с. 96.

Подходы к культуре в «диалектической теологии» (П. Тиллих и Г. Р. Нибур)

[1] См.: *Добреньков В. И.* Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980, с. 127—148.

[2] *Tillich P.* The Protestant Era. Chicago, 1966, p. 56—57.

[3] *Michel M.* De Schleiermacher à Tillich ou l'enjeu de la théologie chrétienne. Lille, 1977, p. 257.

[4] Там же.

[5] *Tillich P.* Die verlorene Dimension. Not und Hoffnung unserer Zeit. Hamburg, 1964, S. 49.

[6] Там же, с. 94.

[7] *Tillich P.* Theology of Culture. Oxford University Press, 1959, p. 45.

[8] *Tillich P.* Systematic Theology, v. II. Chicago, 1957, p. 112, 114.

[9] Там же, с. 64.

[10] *Tillich P.* Religionsphilosophie der Kultur. Berlin, 1919, S. 39.

[11] *Tillich P.* Ultimate Concern. SCM Press Ltd., 1965, p. 95.

[12] См., например: *Бузова Н. Г* Критика философских оснований теологии Тиллиха П. М., 1980, с. 149; *Гопченко П. Г.* Социальные истоки и идеологическая направленность христианской эсхатологии и ее модернизация в современном протестантизме. Киев, 1980, с. 49.

[13] Характеристику взглядов Э. Трёльча см.: *Гараджа В. И.* Протестантизм. М., 1971, с. 75—77.

[14] *Niebuhr H. R.* Christ and Culture. New York, 1975, p. XII.

[15] Там же, с. 11.

[16] Там же, с. 31.

[17] Там же, с. 35.

[18] Там же.

[19] Там же, с. 36.

[20] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 314—316.

[21] *Niebuhr H. R.* Christ and Culture, p. 37.

[22] Там же, с. 39.

[23] Там же, с. 47.

[24] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и начале третьего века. СПб., ч. I, 1847, с. 127—139; ч. II, 1850, с. 131—148.

[25] *Niebuhr H. R.* Christ and Culture, p. 65.

[26] Там же.

[27] Там же, с. 67.

[28] Там же, с. 69.

[29] *Malinowski B.* Encyclopedia of Social Sciences, vol. XV, p. 621.

[30] *Niebuhr H. R.* Christ and Culture, p. 69.

[31] Там же, с. 91.

[32] *Ritschl A.* The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine, vol. I. Edinburgh, 1900, p. 219; *Bertrand E.* Une nouvelle conception de rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théologique de Ritschl. Paris, 1891; *Widmann P.* Albrecht Ritschls Dogmatik—eine unvollendete Trinitätstheologie. Beobachtungen zur Destruktion des Religionsproblems in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Marburg, 1968.

[33] *Niebuhr H. R.* Christ and Culture, p. 66.

[34] Там же, с. 104.

[35] Там же, с. 125.

[36] *Wynne J. D.* The Great Encyclicals of Pope Leo XIII. London, 1930.

[37] *Niebuhr H. R.* Christ and Culture, p. 144.

[38] Там же, с. 140—141.

[39] Там же, с. 156—157.

[40] Там же, с. 165.

[41] См.: *Соловьев Э. Ю.* Мартин Лютер — выдающийся деятель немецкой и европейской истории. — Вопросы истории, 1983, № 10, с. 33—54.

[42] *Herr H. T.* A Compend of Luther's Theology. London, 1933, p. 147.

[43] *Luther M.* Vierzehn Grossmittel für Mühselige und Belandene.— Luthers Werke für das christliche Haus, Bd. 6. Braunschweig, 1891, S. 40—41.

[44] *Niebur H. R.* Christ and Culture, p. 226—227.

Наука в контексте религиозной культурологии

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 10.

[2] Там же, с. 380.

[3] *Philberth S.* Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung. Stein am Rein, 1976.

[4] Religion, Wissenschaft, Kultur. Издание регулярно выходит в Вене и помещает интерпретации научных данных и концепций с позиций католицизма.

[5] *Ruyer R.* La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion. Paris, 1977, p. 28.

[6] См.: *Мотрошилова Н. В.* Наука и ученые в условиях современного капитализма (философско-социологическое исследование). М., 1976.

[7] См.: *Иванов И. Г.* Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. М., 1969; Атеизм и современное обществознание. М., 1976; Диалоги: Полемические выступления советских ученых против религиозно-идеалистических концепций. М., 1979; *Льюис Д.* Наука, вера и скептицизм. М., 1966; Разум побеждает. Рассказывают ученые. М., 1979; *Сухов А. Д.* Естествоиспытатели и религия. М., 1975, и др.

[8] См.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979.

[9] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 362.

[10] *Ruyer R.* La gnose de Princeton. Des savants a la recherche d'une religion, p. 51.

[11] Там же, с. 57.

[12] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 326.

[13] *Ruyer R.* La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion, p. 244.

[14] В Англии идеи безличного «бога-творца» пропагандирует астроном Ф. Хойл (Time, 1983, November, 21, p. 49).

[15] *Ruyer R.* La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion, p. 248—249.

[16] См.: *Никонов К. И.* Современная христианская антропология: опыт философского критического анализа. М., 1983.

[17] *Ruyer R.* La gnose de Princeton. Des savants à la recherche d'une religion.

[18] Там же, с. 432.

[19] Le Point, 1975, 22 Décembre, p. 67.

[20] Etudes, 1975, Octobre, p. 403.

[21] См.: *Абдуллаев Г. Б., Исмаилов А. Ш., Магомедов А. М.* Естествознание против идеализма и религии: критика мировоззренческих основ фидеизма в современном естественнонаучном познании. Махачкала, 1982; *Борунков Ю. Ф.* Несовместимость научного и религиозного познания (критика православной концепции познания). М., 1982; *Гапочка М. П.* Материализм против фидеизма. Ленинские принципы критики фидеизма и современность. М., 1980; *Григоренко А. Ю.* Фидеизм и наука (критика теологизации происхождения науки). М., 1983, и др.

[22] Критический анализ публикаций Ж. Ладриера начала 70-х годов см., например: *Иванов И. Г.* Значение ленинской критики фидеизма для борьбы с современной религиозной идеологией.— Философские науки, 1979, № 3, с. 49—55.

[23] Science et antiscience. Paris, 1981, p. 13.

[24] *Howell L.* Acting in Faith. The World Council of Churches since 1975. Geneva, 1982, p. 31.

[25] Там же, с. 32.

[26] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 514—515.

[27] *Howell L.* Acting in Faith, p. 32.

[28] Faith and Science in an unjust World. Report of the World Council of Churches Conference on Faith, Science and the Future, vol. 1. Geneva, 1980, p. 4—5.

[29] Там же, с. 84—86.

[30] Там же, с. 300—302, 365—366.

[31] Там же, с. 22.

[32] Там же, с. 11.

[33] *Howell L.* Acting in Faith, p. 34.

[34] Там же, с. 33.

[35] Там же, с. 34.

[36] Science et antiscience, p. 177.

[37] Там же.

[38] Там же.

[39] Там же, с. 178.

[40] Там же.

[41] *Steinbuch K.* Falsch programiert: über das Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart und vor der Zukunft, und das eigentlich geschehen müsste. Stuttgart, 1968, S. 40.

[42] Там же, с. 54.

[43] См., например: *Быховский Б. Э.* Эрозия «вековечной» философии (Критика неотомизма). М., 1973; *Долгов К. М.* Диалектика и

схоластика. Критический анализ философии неотомизма. М., 1983, с. 60—91.

[44] *Bull G.* Inside the Vatican. London, 1982, p. 87—88.

[45] Там же, с. 728.

[46] Там же, с. 230.

[47] Science et antiscience, p. 181.

[48] Там же.

[49] Там же, с. 195.

Глава III

«Теология символа» и эмоционально-психологические процессы массового религиозного сознания

Основные направления в богословском истолковании символа

[1] *Yourcenar M.* Mémoires d'Hadrien. Paris, 1972, p. 244—245.

[2] Примером могут служить публикации, вышедшие в ФРГ: *Schupp F.* Glaube-Kultur Symbol. Versuch einer kritischen Theorie sacramentaler Praxis. Düsseldorf, 1974; *Bucher E.-J.* Religiöse Erzählungen und religiöse Erkenntnisse. Erste Schritte zur Bestimmung des kognitiven Gehalts religiösen Texte. Bonn, 1978.

[3] *Rahner K., Vorgrimler M.* Kleines Konzilskompendium, S. 163.

[4] *Kemper M. E.* Wort — Situation — Sakrament — Theologie und dessen Relevanz für die «Praktische Theologie». München, 1977, S. 2, 6.

[5] *Kasper W.* Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe. Mainz, 1968, S. 113.

[6] Там же, с. 328, 354.

[7] Там же, с. 514—515.

[8] *Huxley A.* The Human Situation. London, 1978, p. 189.

[9] Там же.

[10] Там же, с. 205.

[11] Science et antiscience, p. 178.

[12] Там же, с. 178.

[13] *Ricoeur P.* Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique. Paris, 1969, p. 121.

[14] *Urech E.* Lexikon christlicher Symbole. Konstanz, 1974, S. 5.

[15] *Ventos R. de.* Heresies of Modern Art. New York, 1980, p. 224.

[16] *Urech E.* Lexikon christlicher Symbole, S. 40.

[17] Der Spiegel, 1979, 16 Juli, N 29, S. 128.

[18] *Urech E.* Lexikon christlicher Symbole, S. 8; см. также: *Покровский Н. В.* Церковная археология в связи с историей христианского искусства. Пг., 1916.

[19] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 247.

[20] См.: *Попова М. А.* Критика психологической апологии религии (Современная американская психология религии). М., 1973; *ее же.* 3. Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы.— Вестник Московского университета. Серия VIII. Философия, 1975, № 2, с. 62—73.

[21] *Коршунов А. М.* Теория отражения и творчество. М., 1971, с. 84.

[22] *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, с. 309.

[23] *Коршунов А. М., Мантатов В. В.* Теория отражения и эвристическая роль знаков. М., 1974, с. 51.

[24] *Becker M.* Die Chancen Gottes. Aussichten der Religion in der Gesellschaft der Gegenwart. Hamburg, 1971, S. 160.

[25] Там же, с. 161.

[26] Там же, с. 164.

[27] Science et antiscience, p. 18.

Модернистские и традиционалистские подходы в истолковании христианского культа

[1] *Skerst H. von.* Der unbekannte Gott. Griechische Mysterienschau und christliche Erfüllung. Stuttgart, 1974.

[2] *Schott F.* Der kirchliche Heiligendienst in Wort und Sakrament. Mainz, 1969; Taschenlexikon Religion und Theologie, Bd. I—IV. Göttingen, 1974.

[3] *Eisenhofer L.* Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. 1, S. 26.

[4] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, 21, 22.

[5] The Christian Centuries, vol. I. The First Six Hundred Years. London, 1978.

[6] *Lau F., Bizer E.* Reformationsgeschichte Deutschlands bis 1555, Bd. 3. Göttingen, 1955; *Zeeden E. W.* Deutsche Kultur in der frühen Neuzeit. Frankfurt-am-Main, 1968.

[7] Более подробно см.: *Парриш К., Оул Д.* Образцы музыкальных форм от грегорианского хорала до Баха. Л., 1975.

[8] *Eisenhofer L.* Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. II, S. 214.

[9] *Rahner K., Vorgrimler H.* Kleines Konzilskompendium, S. 86.

[10] *Bull G.* Inside the Vatican, p. 228.

[11] *Berger R. L.* Facing up to modernity. Excursions in Society. Harmondsworth, 1979, p. 183.

[12] U. S. News and World Report, 1983, april, 4, p. 37—39.

[13] *Bull G.* Inside the Vatican, p. 164.

[14] *Eisenhofer L.* Handbuch der katholischen Liturgik, Bd. II, S. 156.

[15] Там же, с. 157.

[16] Там же, с. 155.

[17] *Rahner K., Vorgrimler H.* Kleines Konzilskompedium, S. 64.

[18] Cardinal Wyszynski-un évêque au service du peuple de Dieu. Paris, 1968, p. 50.

[19] *Berger R. L.* Facing up to modernity, p. 184.

[20] *Delumeau J.* Le christianisme va-t-il mourir? Paris, 1978.

[21] Там же, с. 140—141.

[22] Там же, с. 142.

[23] *Coomaraswamy R.* The distruction of the christian tradition. London, 1982, p. 77.

[24] Там же, с. 7.

[25] *Delumeau J.* Le christianisme va-t-il mourir? p. 143.

[26] Там же, с. 142.

[27] Там же, с. 119.

[28] Там же, с. 119—120.

[29] Там же, с. 143.

[30] Там же.

[31] Там же, с. 143—144.

[32] Там же, с. 145.

[33] Там же, с. 148.

[34] Там же.

[35] Der Spiegel, 1976, N 38, S. 200.

[36] Там же, с. 201.

[37] Там же, с. 202, 204. Характеристику взаимоотношений традиционалистов и модернистов во Франции см.: L'Express. Du 25. Nov. au 2. Dèc. 1978, p. 76.

[38] *Mignot A., de Saint-Pierre M.* Les Fumées de Satan. Evreux (Eura), 1976.

[39] *Лем С.* Мифотворчество Томаса Манна.— Новый мир, 1970, № 6, с. 251.

[40] *Jarmyšová G.* Kritický náčrt krestanskej démonológie. — Časopis pre otázky vedeckého ateizmu, 1983, N 5, S. 490—522.

[41] Der Spiegel, 1976, N 37.

[42] *Maas M. P.* Das Apokalyptische in der modernen Kunst. Endzeit oder Neuzeit. München, 1965, S. 30.

Некоторые тенденции религиозной интерпретации художественного наследия и искусства

[1] См.: *Угринович Д. М.* Искусство и религия (Теоретический очерк). М., 1982, с. 155—172.

[2] *Выготский Л. С.* Психология искусства. М., 1968, с. 317.

[3] *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии (Система искусств в структуре мировых религий). М., 1977, с. 63.

[4] *Brugger B.* Grundfragen der christlichen Philosophie. Leipzig, 1955, S. 190.

[5] См.: *Аверинцев С.* Жак Маритен, неотомизм, католическая теология искусства. — Вопросы литературы, 1968, № 10, с. 126—143; *Батуева Л. Л.* Критический анализ современных католических концепций религиозного искусства. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1974; *Губман Б. Л.* Кризис современного неотомизма. Критика неотомистской концепции Ж. Маритена. М., 1983, с. 110—132; *Долгов К. М.* Диалектика и схоластика. Критический анализ философии неотомизма. М., 1983, и др.

[6] См., например: *Вдовина И. С.* Эстетика французского персонализма. Критический очерк. М., 1981.

[7] *Гайда В. В.* Критика православного понимания творчества. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1974.

[8] *Ackermann A.* Leitgedanken zur christlichen Kunst. — Altstätten, 1956, S. 29.

[9] Там же, с. 30.

[10] Там же, с. 58.

[11] См.: *Михновский Д. В.* Проблема соотношения искусства и религии в современной немарксистской зарубежной литературе (опыт критического обзора). — Атеизм, религия, современность. Л., 1973, с. 172.

[12] *Zamoyski A.* Au-delà du formisme. Lausanne, 1975, p. 135.

[13] Цит. по: *Ackermann A.* Leitgedanken zur christlichen Kunst, S. 286, 287, 289, 291.

[14] *Maier H.* Kulturpolitik. München, 1976, S. 172.

[15] Der Spiegel, 1979, N 16, S. 107—108.

[16] *Danielou J.* Pourquoi l'èglise? p. 146—147.

[17] Informations catholiques internationales, 1982, N 578, September 15, p. 36.

[18] Там же, с. 41.

[19] Подробнее см.: *Аверинцев С. С.* Литература христианского направления в ФРГ. — Философия, религия, культура. М., 1982, с. 114—120.

[20] *Schneider R.* Gesammelte Werke, Bd. 9. Frankfurt-am-Main, 1978, S. 448, 455.

[21] *Угринович Д. М.* Религиозное искусство и его противоречия.— Вопросы научного атеизма, вып. 17. М., 1975, с. 94.

[22] Kunst als Flucht. Flucht als Kunst, Bd. 1. Bonn, 1971, S. 11—12.

[23] См.: *Яковлев Е. Г.* Искусство и мировые религии (система искусств в структуре мировых религий), с. 84—86.

[24] *Reszler A.* Le marxisme devant la culture. Paris, 1975, p. 41.

[25] См.: *Куликова И. С.* Философия и искусство модернизма. М., 1980; *Глаголева Э. Н.* Эстетика антиразума. М., 1972; Художественное произведение и личность. Теория, школы, концепции (Критические анализы). М., 1975.

[26] *Heym G.* Dichtungen und Schriften, Bd. 2, Prosa und Dramen. Hamburg, 1960, S. 164; *Curlitt L.* Der Fluch der toten Religion. Die Aktion, 1911, S. 644; *Heynicke K.* Aufbruche. — Der Weg, H. 3, März, S. 4.

[27] *Eykman Ch.* Denk-und Stilformen des Expressionismus. München, 1974, S. 90—94.

[28] *Döblin A.* Die innere Unrast unserer Zeit.— Europäische Revue, 1931, Februar, N 2, S. 142.

[29] *Eykman Ch.* Denk-und Stilformen des Expressionismus S. 84—85.

[30] *Masson A.* Le rebelle du surréalisme. Paris, 1976, p. 31.

[31] *Lose P.* Surréalism. London — New-York, 1979.

[32] Nouvelle Histoire de L'Eglise, vol. 5. Paris, 1975, p. 651.

[33] *Ackermann A.* Leitgedanken zur christlichen Kunst, S. 235—236, 334.

[34] Nouvelle revue théologique, 1952, XXIV, p. 863—866, 944—959.

[35] *Rahner K., Vorgrimler M.* Kleines Konzilskompendium, S. 87—88.

[36] Там же, с. 88—89.

[37] Kirche, Wirklichkeit und Kunst: Tagung mit Künstlern und Wissenschaftlern. Veranstaltet vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Mainz, 1980.

[38] Deutscher Katholikentage, 1—5. September, 1982. Düsseldorf, 1982.

[39] *Bull G.* Inside the Vatican, p. 226.

[40] Там же, с. 204.

[41] Там же.

[42] *Haufe H.* Funktion und Wandel christlichen Themen in der mexikanischer Malerei des 20. Jahrhunderts. Berlin, 1978.

[43] Les affiches de Chagall. Paris, 1974; *Chagall M., Mayer K.* Ich stelle meinen Bogen in die Wolken. Die Chagall — Fenster zu st. Stephan in Mainz. Würzburg, 1979; *Chagall M., Mayer K.* Herr, mein Gott, wie groß bist du. Die Chagall — Fenster zu st. Stephan in Mainz. Würzburg, 1981.

[44] *Jencks Ch.* Modern movements in Architecture. Harmondsworth, 1977.

[45] См.: *Копелянский Г.* Архитектура и эстетика на службе у церкви.— Архитектура СССР, 1962, № 1; *Иконников А. В.* Основные тенденции современной архитектуры капиталистических стран. М., 1976; *Тасалов В. И.* Очерк эстетических идей архитектуры капиталистического общества. М., 1979; Архитектура Запада. Мастера и течения. Кн. 1. М., 1972; кн. 2. М., 1975; кн. 3. М., 1983, и др.

[46] См.: Архитектура и общество. Оскар Нимейер. М., 1975, с. 34.

[47] См. там же, с. 50—51, 54, 118.

[48] См. там же, с. 127.

[49] Der Spiegel, 1979, N 72, S. 245.

[50] См.: *Конен В. Д.* Пути американской музыки. Очерки по истории музыкальной культуры США. М., 1965; Кризис буржуазной культуры и музыки, вып. 1—4. М., 1972—1983; Музыка XX века, 1890—1945, ч. I, кн. I—II; ч. II, кн. III. М., 1976—1980.

[51] *Rohring K.* Neue Musik in der Welt des Christentums. München, S. 7.

[52] Там же, с. 12.

[53] Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung aus Mittelalter. Bern — München, 1963; *Sohgen O.* Theologie der Musik. Kassel, 1967; *Kurtschenkel W.* Die theologische Bestimmung der Musik. Trier, 1971; *Lipphardt W.* Hymnologische Quellen der Steiermark. Aufgaben und Wege der Hymnologie als Theologischer Wissenschaft. Orac, 1975; *Söhngen O.* Erneuerte Kirchenmusik. Eine Streitschrift. Göttingen, 1975.

[54] *Rohring K.* Neue Musik in der Welt des Christentums, S. 65, 67.

[55] Там же, с. 62.

[56] Там же, с. 68.

Глава IV
Воспроизводство религиозного сознания средствами клерикальной пропаганды

Вопросы брака, семьи и религиозного воспитания

[1] См.: *Каган М. С.* Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974, с. 199.

[2] Nouvel Observateur, 1982, N 2, p. 46--48.

[3] *Delumeau J.* Le christianisme va-t-il mourir? p. 120.

[4] Time, 1983, December 19, p. 62.

[5] *Wojtyla K.* Liebe und Verantwortung. München, 1979.

[6] Informations catholiques internationales, 1982, Janvier, N 570, p. 17.

[7] Там же, с. 18.

[8] Там же.

9 Там же, с. 18.

10 Там же, с. 20—21.

11 Octopus Children's encyclopedia, vol. I. London, 1981, p. 130—131.

12 La bible illustreé. Histoire sainte pour garçons et filles. Paris, 1968.

13 *Evslin B.* Signs and wonders: Tales from the Old Testament. New York, 1979.

14 *White E.* Des Leben Jesus, Hamburg.

15 *Swindoll Ch-R.* You and your Child. New York, 1980.

16 *Howell L.* Acting in Faith: The World Council of Churches since 1975. Geneva, 1982, p. 91.

17 Там же, с. 94.

18 *Rahner K., Vorgrimler M.* Kleines Konzilskompendium, S. 296.

19 Informations catholiques internationales, 1982, Avril 15, N 573, p. 43.

20 Там же.

21 *Busch Th.* (Ed.). Religionen, Kirchen, Weltanschauugen. Lahr-Dinglingen, 1981, S. 58—159.

22 Informations catholiques internationales, 1982, Juin 15, p. 39.

23 Там же.

24 Там же, с. 40.

25 Там же.

26 *Habling H.* Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen (1958—1978). Berlin — Frankfurt-am-Main—Wien, 1981, S. 185.

27 Там же, с. 64.

28 *Rahner K.,* Vorgrimler M. Kleines Konzilskompendium, S. 299.

29 Там же, с. 298.

30 См.: *Великович Л. Н.* Черная гвардия Ватикана. М., 1980, с. 167—169.

31 *Myharek H.* Eros und Klerus. Vom Elend des Söbibats. Düsseldorf — Wien, 1978.

Средства массовой информации в пропаганде христианской религиозной идеологии

1 Jésus. Les grandes images racontent sa vie. Paris, 1968.

2 *Horton A.* The child Jesus. London, 1975; The living Bible. New York, 1971.

3 *Goor A., Nurook M.* The fruits of the Holy Land. London, 1968.

4 *Tudor-Pole W., Lehmann R.* Zeuge im Leben Jesu. Licht des Ewigen. Zürich, 1969.

[5] L'Express, 1983, 8 avril, p. 63—64.
[6] Там же, с. 64.
[7] The Reader's Digest Bible. New York, 1982.
[8] Newsweek, Oct. 4, 1982, p. 57.
[9] Там же.
[10] *Isaacson B.* Dictionary of the Jewish religion. New York, 1979; *Poth C.* A history of the Jews. New York, 1977; *Daniel-Rops H.* Histoire Sainte. Paysage et documents. Paris, 1974; *Mann S.* This is Israel. Pictoral guide and souvenir. Herzlia, 1979; Jerusalem and the Holy Land. Travel guide. Lausanne, 1979; Israel: Faces and places. Jerusalem, 1978; La Splendeur de Jcrusalem. Paris, 1978.
[11] Informations catholiques internationales, 1982, N 2, p. 3—5.
[12] Там же, с. 5.
[13] *Bull G.* Inside the Vatican, p. 164.
[14] *Rahner K., Vorgrimler M.* Kleines Konzilskompendium, S. 91.
[15] Там же, с. 100.
[16] *Bull G.* Inside the Vatican, p. 164.
[17] Там же, с. 169.
[18] Там же, с. 170.

Культурный синкретизм на фоне пропаганды экуменизма

[1] *Cohen D.* The new Believers. Young Religion in America. New York, 1976.
[2] *Zahrnt H.* Wozu ist das Christentum? München, 1972, S. 188.
[3] The Nature of religious man: Tradition and Experience. London, 1982, p. 70—78.
[4] Там же, с. 45.
[5] Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute. Tübingen, 1982, S. 143.
[6] Там же.
[7] Newsweek, 1982, September 27, p. 31.
[8] Там же.
[9] U. S. News and World Report. 27 December 1982 — 3 January 1983, p. 57.
[10] Informations catholiques internationales, 1982, 15 Août, N 577, p. 13.
[11] Там же с. 14.
[12] Там же, с. 13.
[13] Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute, p. 33—34.

[14] Там же, с. 38.

[15] Там же.

[16] Там же.

Заключение

[1] Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14—15 июня 1983 года. М., 1983, с. 47.

[2] Закономерности культурного прогресса в самое последнее время получили освещение в ряде исследований советских авторов. См.: *Вавилин Е. А., Фофанов В. П.* Исторический материализм и категория культуры. Новосибирск, 1983; Диалектика деятельности и культура. Киев, 1983; *Коган Л. Н.* Цель и смысл жизни человека. М., 1984, с. 165—217; Культурный прогресс: философские проблемы. М., 1984, и др.

Содержание

Глаголев В. С.

Г52 Религиозно-идеалистическая культурология: идейные тупики. — М.: Мысль, 1985. — 222 с. — (Критика буржуазной идеологии и ревизионизма).

В пер.: 1 р. 10 к.

В монографии с позиций марксистского атеизма рассматриваются построения современной западной «теологии культуры», прослеживается взаимодействие ортодоксальных и модернистских религиозных представлений о природе и функциях культуры, раскрывается их место в системе современной буржуазной идеологии.

Дана характеристика роли религиозной культурологии в пропагандистской деятельности католической и протестантской церквей, подвергнуты критике культурологические приемы современной религиозной пропаганды.

Для пропагандистов научного атеизма, преподавателей вузов, а также для более широкого круга читателей.

Г $\frac{0400000000\text{-}028}{004(01)\text{-}85}$ 62-85

ББК 86.1
2

Владимир Сергеевич
Глаголев

РЕЛИГИОЗНО-
ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ:
ИДЕЙНЫЕ
ТУПИКИ

Заведующий редакцией **Ю. И. Аверьянов**
Редактор **Л. Я. Куркина**
Младший редактор **Л. М. Михайлова**
Оформление художника **Ф. Г. Миллера**
Художественный редактор **С. М. Полесицкая**
Технический редактор **Т. Г. Сергеева**
Корректор **Т. С. Пастухова**

ИБ № 2477

Сдано в набор 04.06.84. Подписано в печать 25.01.85. А 03914. Формат 84×108 1/32. Бумага типогр. № 2. Литерат. гарн. Высокая печать. Усл. печатных листов 11,76. Усл. кр.-отт. 11,76. Учетно-издательских листов 12,46. Тираж 20 000 экз. Заказ № 645. Цена 1 р. 10 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Московская типография № 8 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли,
101898, Москва, Центр, Хохловский пер., 7.